LES RATIONALISTES

ET

LES TRADITIONALISTES

[illegible]

[illegible]

PAR M. A. CHASTEL, S. J.

PARIS

MAISON MÉQUIGNON-JUNIOR

J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS,

Libraires de la Faculté de Théologie de Paris

rue des Grands-Augustins, 7

[illegible]



LES RATIONALISTES

ET

LES TRADITIONALISTES.

Paris. — Imprimerie Dondey-Dudré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.

LES RATIONALISTES

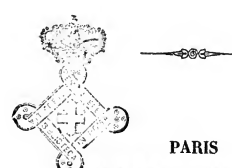
ET

LES TRADITIONALISTES

OU

LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES DEPUIS VINGT ANS.

PAR LE P. CHASTEL S. J.





PARIS
MAISON MÉQUIGNON-JUNIOR
J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS,
Libraires de la Faculté de Théologie de Paris.
RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7.

1850

Ce travail a déjà paru dans *le Correspondant*. Des hommes que nous estimons juges compétents en ces matières, ont pensé que sa reproduction pourrait avoir quelque utilité. Il s'agit en ce moment de reconstituer l'enseignement sur ses véritables bases; et dans l'enseignement la philosophie occupe une place principale. Les intelligences faites ont elles-mêmes, plus que jamais, besoin de philosophie, et à aucune époque peut-être les vrais principes n'avaient été plus obscurcis, plus faussés, plus méconnus.

Depuis plusieurs années, certains défenseurs de la religion ont inventé pour elle un nouveau système de défense, un système

inouï, et dont elle-même s'est étonnée. Pour mieux venger la foi et la révélation des excès de la philosophie et des abus de la raison, ils ont cru habile d'attaquer la philosophie et la raison elle-même : c'est ce qu'ils appellent porter la guerre chez l'ennemi. On refusera de croire un jour que des écrivains religieux aient pensé rendre service à la cause de Dieu en niant la valeur de la raison, l'un des plus sublimes présents de Dieu.

Bien des catholiques instruits, à qui le temps ne permet pas aujourd'hui de lire tout ce qui se publie, ignorent sans doute la manière humiliante pour eux dont on défend ce qu'ils ont de plus sacré au monde. Ils ignorent combien de nouveautés étranges, d'arguments frivoles et de vaines théories inventent et propagent dans leurs journaux, leurs revues et leurs livres, des hommes estimables, mais qui s'abusent jusqu'à se croire et s'appeler : école catholique moderne.

Nos adversaires naturels, les ennemis de notre foi, ne sont point arrêtés par cette tac-

tique des nouveaux défenseurs du Christianisme. Au contraire, ils en triomphent; et forts de notre faiblesse prétendue et de leur propre audace, ils continuent une guerre insensée, et se flattent de substituer au règne du catholicisme le règne d'une philosophie purement naturelle.

Les rationalistes, niant le fait éclatant de la révélation, proclament la raison seule souveraine dans le monde. Les traditionalistes, attribuant à l'enseignement traditionnel, et primitivement à la révélation, l'origine de toutes les connaissances humaines, prétendent qu'en dehors de cet enseignement divin, il n'est point de vérité pour l'homme, que sa raison est nulle. La raison peut tout sans la révélation, la raison ne peut rien sans la révélation : deux excès, deux erreurs, que nous avons signalées également, que nous avons résolu de combattre également.

Nous sommes loin de vouloir assimiler les personnes ou les intentions. Les rationalistes attaquent sciemment l'Église et notre

foi ; et les traditionalistes ne croient combattre que pour elle. Mais les deux doctrines n'en sont pas moins deux erreurs funestes. Si le rationalisme est ouvertement hostile, souvent perfide et impie, le traditionalisme est maladroit et dangereux, il engage outre mesure l'honneur et les intérêts de la cause catholique.

Il serait bien temps sans doute de dévoiler tous les dangers de cet imprudent et déplorable système. Mais qui ne voit au moins qu'il aurait pour première conséquence d'ôter à tout catholique, à tout homme, la possibilité de démontrer, à soi et aux autres, l'existence de Dieu, la révélation, et tous les autres faits qu'il s'imagine naïvement faire adopter, sans autre preuve, comme autant de vérités premières ?

Nous donnons aujourd'hui notre travail tel qu'il a paru en 1849. Seulement, sur la question spéciale de l'origine de nos connaissances, nous ajoutons en appendice deux extraits traduits de saint Augustin et de saint Thomas, ayant rapport au même sujet, et

dont les conclusions nous semblent décisives. Qu'on veuille bien le remarquer, là est toute la difficulté avec les traditionalistes. S'il est vrai, comme le démontrent les deux saints docteurs, que l'esprit humain connaît la vérité avant tout enseignement extérieur, que l'enseignement est incapable de donner à l'homme les premières vérités, et qu'enfin la raison par ses seules forces est capable de continuer ensuite à augmenter le nombre de ses connaissances, que deviennent toutes ces déclamations sur l'impuissance de la raison sans le secours de la parole, de l'enseignement, de la révélation; sur la nécessité pour l'esprit humain de commencer par la foi, et pour la philosophie de commencer par la théologie? etc.

On voit du reste que cette question de l'origine de nos connaissances n'a rien de commun avec la célèbre et éternelle question des idées innées. Que l'enfant entre dans la vie armé de la pensée, ou que son intelligence ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations, c'est un point sur lequel on a

disputé, et sur lequel on peut disputer longtemps. Mais que l'homme ne puisse commencer à penser par lui-même, qu'il doive nécessairement recevoir la pensée et la première vérité des autres hommes, c'est ce qu'on n'avait jamais soutenu, et ce qu'il n'est permis à aucun esprit sérieux de soutenir. On sait que les deux Docteurs dont nous invoquons le témoignage furent divisés sur l'existence des idées innées, et qu'ils appartinrent chacun à l'une des deux écoles philosophiques qui ont partagé les savants depuis l'Académie et le Lycée jusqu'à nos jours. Mais il fut également vrai pour l'un et pour l'autre, également incontestable que l'homme commence à penser par lui-même; ils ont également prouvé que si l'homme ne pensait pas de lui-même, il ne pourrait jamais apprendre à penser des autres hommes ou de la société.

On s'est imaginé de nos jours avoir fait une découverte propre à honorer le dix-neuvième siècle. On a cru sincèrement avoir trouvé pour le Christianisme un nouvel ap-

pui, une base nouvelle, que tous les penseurs chrétiens, que tous les apologistes ensemble n'avaient pas aperçue, n'avaient pas soupçonnée; une preuve de la religion, ignorée jusqu'ici, et sans laquelle néanmoins toutes les preuves anciennes étaient insuffisantes ou dangereuses. Cette grande découverte, cette merveille, due à *l'école catholique moderne*, c'est l'impossibilité pour la raison humaine de faire un pas dans la vérité et de s'assurer d'elle-même, sans le secours du langage, de l'enseignement et de la société.

Or il se trouve que cette même question a été aperçue, examinée, discutée et résolue à diverses époques par les plus grands génies du Christianisme (1). Elle a été résolue par eux constamment dans le même sens, et précisément dans le sens contradictoire à celui des modernes apologistes. De sorte que

(1) Saint Augustin nous a laissé, sur la nature et les effets de l'enseignement, un livre entier, sous le titre *De Magistro*. Saint Thomas, au milieu d'un grand nombre de *Questions* sur toute sorte de sujets, a écrit sur celui-ci une *Question* séparée, qui forme un traité complet, également intitulé *De Magistro*.

la vérité nouvelle est une erreur fort ancienne.

On le verra par les extraits que nous allons donner.

Nous aurions pu nous borner à extraire du texte des deux saints Pères les endroits qui se rapportent directement à la question présente. Nous avons préféré donner les passages entiers, quoique un peu longs peut-être. Nous ne les offrons pas seulement comme une confirmation de notre thèse, mais surtout comme un exemple choisi du genre et de la méthode des deux célèbres docteurs. Pour peu qu'on veuille réfléchir, en les lisant, — et celui qui serait résolu de ne jamais s'arrêter sur une phrase pour l'approfondir, ne devrait pas ouvrir saint Augustin et saint Thomas, — on verra que ces grands hommes ne sont pas seulement ingénieux, subtils, surprenants pour la sagacité et la finesse de leur esprit; on admirera surtout combien ils sont vrais et profonds et comment ils savent toucher la raison dernière des choses.

Il serait sans doute plus utile et plus intéressant de lire le texte original qu'une simple traduction, la supposât-on parfaite. Nous ne présentons pas la nôtre comme telle, bien que nous l'ayons faite avec soin. Mais nous serions heureux qu'elle donnât l'idée de recourir au texte lui-même ; plus heureux encore si elle faisait naître dans quelque lecteur le désir et la résolution d'étudier sérieusement, de connaître et de goûter les vrais maîtres de la philosophie et de la théologie.

31 mars 1850.

LES RATIONALISTES

ET LES TRADITIONALISTES.

I

Situation des deux partis.

La Révolution de Février est venue brusquement interrompre une contestation animée sur les droits et les limites de la raison. Cette lutte est ancienne; mais elle est devenue depuis quelques années de plus en plus ardente, de plus en plus générale. Les journaux, les revues, les brochures n'ont pas été seuls à entretenir la guerre; les chaires publiques elles-mêmes ont retenti de ces débats.

D'un côté, on accuse les rationalistes d'avoir sur la valeur et l'indépendance de la raison des prétentions exagérées; de l'autre, on reproche à certains catholiques de déprécier, sinon d'anéantir, cette même raison. Notre but est d'examiner si des deux côtés ces reproches n'ont pas quelque chose

de mérité. Pour en juger, il nous suffira d'invoquer la raison elle-même.

La philosophie s'était souvent montrée hostile à la religion ; mais jamais à aucune époque elle n'avait aspiré à cette supériorité dédaigneuse qu'elle affecte de nos jours. Ne voyant dans le Christianisme qu'un produit de l'activité humaine, elle s'y admire elle-même, elle y reconnaît son œuvre, laquelle par conséquent doit relever d'elle, et qu'elle a droit d'*expliquer*, de perfectionner et de remplacer. Car aujourd'hui la philosophie est en état d'enseigner toutes les vérités morales et religieuses qu'enseigne le Christianisme. Elle peut exercer le ministère spirituel au même titre que lui, mais d'une manière plus parfaite et plus élevée. La philosophie domine la religion, et il ne faut pas s'en étonner, puisque toutes les sciences sont dépendantes de la philosophie ; elle doit donc exercer sur la religion une suprématie incontestée. C'est ce qu'on appelle *indépendance de la raison, sécularisation de la raison*, à peu près comme certains hommes politiques disent : *l'Etat est indépendant, l'Etat est laïque*, quand il domine, quand il dirige à son gré tous les cultes et toutes les consciences.

Pour constater ces prétentions de la philosophie moderne, il n'est pas besoin de citer des noms ; il faudrait citer tous les écrivains de cette école que nous nommons rationaliste, et qui s'appelle elle-

même éclectique. Nous avons donné leurs expressions mêmes, et on les reconnaîtra facilement, pour peu qu'on ait feuilleté leurs revues et leurs journaux, leurs essais et leurs manuels, leurs dictionnaires et leurs histoires.

Toujours le clergé a reconnu l'importance de la raison, sa nécessité même pour la défense de la religion ; et les grands apologistes chrétiens tressailleraient dans leur tombe, s'ils s'entendaient accuser d'avoir renié la philosophie, eux qui, acceptant toujours le combat sur le terrain qu'on leur proposait, durent à la puissance du raisonnement tant de triomphes éloquents.

Mais après les coups funestes portés au Christianisme à la fin du dernier siècle au nom de la raison, les catholiques se prirent à la suspecter comme une arme qui, dans leurs mains, les avait trahis au moment du combat. Un génie impétueux, dans son indignation contre cette arme antique, la brisa, et prétendit marcher sans elle à la victoire. Il nia la raison de l'individu, et ne reconnut que la raison du genre humain. C'était vouloir conserver un édifice après en avoir détruit les fondements. Aussi, quand l'oracle suprême eut parlé, l'illusion qui avait fasciné les plus généreuses intelligences se dissipa comme un rêve, et un immense désenchantement s'opéra dans les esprits. Si quelques-uns osent encore écrire aujourd'hui :

« La confiance naturelle, instinctive, que nous avons à l'autorité des autres hommes, est la cause déterminante des conclusions que la raison prononce; sans cela, il y a scepticisme partout; » ce n'est qu'une rare exception, et tout le monde avoue aujourd'hui l'inanité du célèbre système. Mais si tout le monde répudie sincèrement l'erreur lamennaisienne, comment se fait-il que plusieurs ne craignent pas de la renouveler, en l'étendant beaucoup plus loin? M. Lamennais contesta la valeur de la raison individuelle; comment ceux qui l'ont abandonné viennent-ils contester la puissance et les droits de toute raison humaine, de la raison générale comme de la raison individuelle? Telle est pourtant la philosophie de plusieurs écrivains de nos jours, pris dans les rangs des laïques et dans ceux du clergé.

Nous ne pouvons rapporter ici tous ceux que nous avons sous les yeux, mais voici les paroles de quelques-uns d'entre eux : « Notre raison est si incertaine par elle-même que, lorsqu'elle sort de la foi, elle ne peut plus trouver de port sur le vaste océan du doute. Notre entendement ne peut tenir la vérité, la foi seule peut lui donner un fond. La raison livrée à elle-même n'est plus qu'un instrument de destruction. Nous soutenons que la raison de l'homme n'a pu inventer Dieu et ses perfections. La raison, la philosophie ne peuvent

découvrir aucune vérité, mais seulement démontrer celles qui sont renfermées expressément ou comme conséquences dans les données de la religion. Toute règle morale est impossible, si elle n'est imposée de Dieu et révélée par lui. Les vérités morales ont été révélées, et c'est le seul moyen de les connaître. En un mot, la philosophie n'est encore rien, et ne sera jamais rien. »

Mais ce qui est vraiment nouveau, c'est de voir d'honnêtes catholiques, ayant bien mérité, d'ailleurs, du Catholicisme, se donner la mission périlleuse « de changer la marche, la méthode et le système de la polémique chrétienne, et entreprendre, avec le plus d'humilité qu'ils peuvent, de faire entrer le clergé dans une voie nouvelle, en modifiant l'enseignement dans toutes les écoles catholiques. Car, hélas ! un système tout païen n'est encore que trop répandu dans nos maisons d'éducation. Il faut chasser ces Héliodores du temple. Il s'agit de faire rentrer la philosophie dans sa seule et unique voie; là est le salut de la société. Depuis trois cents ans, l'enseignement est dévoyé; et même les bases de la philosophie sont fausses depuis Aristote. »

Le clergé ne doit pas l'ignorer, ses adversaires l'observent; et ils voient avec un plaisir peu dissimulé ces tristes emportements contre la raison. Il en est peu parmi eux qui ne les aient remarqués,

et qui ne nous les reprochent en les exagérant, en les attribuant à tout le clergé, à toute l'Église. Un des premiers d'entre eux, et peut-être le plus habile, qui surveille à dessein la presse catholique, nous adresse ces dures paroles : « Chose triste à dire, la philosophie du clergé se réduit maintenant à un cri de guerre universel contre la philosophie. Le clergé, sous prétexte de limiter la philosophie, veut en consommer la ruine.... Il est clair qu'on n'en veut pas à ce fantôme qu'on appelle rationalisme, mais à la raison elle-même et à la liberté.... Le clergé tient en extrême défiance la philosophie et la raison. Aussi cherche-t-il à discréditer la philosophie, à troubler et à décourager la raison. Non-seulement le clergé, mais l'Église elle-même condamne la philosophie, condamne toute philosophie à l'impiété et à l'extravagance.... La source des mauvais sentiments et des mauvais desseins du clergé à l'égard de la philosophie, c'est le défaut de lumières. » (*Essais sur la philosophie et la religion*, par M. Saisset.)

Dans les derniers jours où elle put encore s'occuper de ces matières, avant le mois de février, la *Revue des Deux-Mondes* entreprit une statistique de la presse française. Or, voici comment elle caractérise la presse catholique sous le rapport qui nous occupe : « Nier la raison, s'insurger contre la science, telle est souvent la tactique des apologis-

tes du clergé. On peut citer tel orateur qui voit dans la raison une fille de Satan... Il y a trois catégories de philosophes contemporains : 1° l'école catholique s'appuie uniquement sur la révélation ; au lieu de faire servir la raison et la philosophie à la défense de la foi, elle se sert de la foi pour attaquer la philosophie et la raison ; elle arrive ainsi à la négation de la science au nom de laquelle elle parle.... »

Le rouge monte au visage de s'entendre appeler les ennemis de la raison et de la philosophie ; de nous entendre dire que nous craignons la science et la lumière, lorsqu'avant tout, dans notre lutte avec les rationalistes, c'est à la raison que nous en appelons ; lorsque c'est la raison que nous prenons pour juge entre eux et nous, ou plutôt lorsque la raison est le terrain commun où nous devons nous reconnaître et nous rapprocher dans la vérité.

Mais ce qui est infiniment plus regrettable, c'est que des catholiques aient donné lieu à la plupart de ces reproches. Si le clergé n'y prend garde, il s'établira dans le monde comme une chose jugée que l'Église est ennemie de la science et de la raison. N'avons-nous pas vu jusqu'à M. Proudhon jeter en passant l'insulte aux chrétiens, comme à des gens *à qui la raison fait horreur ?* (*Système des contradictions économiques.*) (1)

(1) Au moment où nous écrivions ceci, la *Revue des Deux-*

II

Position de la question avec les traditionalistes.

Tout le monde est convaincu que l'esprit humain est fait pour la vérité, qu'il peut la connaître; et personne aujourd'hui ne pense à soutenir le scepticisme universel. Le scepticisme, dit-on, est le mal qui ronge les sociétés modernes. Oui, le scepticisme pratique, l'indifférence pour la vérité connue, l'absence de conviction énergique. Mais le scepticisme en théorie, le scepticisme en principe n'est point de notre siècle. En voici la raison : pour creuser le fondement de toutes nos connaissances et pousser l'esprit jusqu'au doute raisonné, il faut un certain effort de la pensée, une certaine énergie d'âme; et notre siècle n'en est guère capable. Trop faible pour s'attacher à ce qu'il croit,

Mondes; revenant sur cette importante question, déplorait *cette dualité funeste entre l'Eglise et le rationalisme,* qu'elle considère avec raison comme le premier obstacle au raffermissement de l'ordre social. Elle n'y voit d'autre remède que d'engager l'Église à se réconcilier avec la raison, et le rationalisme avec le sentiment (mars 1849). Les hommes de la *Revue des Deux-Mondes* ne connaissent pas l'Eglise; voilà une des premières sources du mal.

il n'est pas assez fort pour repousser toute croyance.

Il est vrai que quelqu'un nous parlait encore récemment du trop fameux *pont* qui sépare l'idée de son objet, le *subjectif* de l'*objectif*; « pont mystérieux, que l'intelligence, dit-il, passe et repasse incessamment, sans jamais l'apercevoir dans son rapide passage. » Mais ce n'est là qu'un vain et dernier effort pour désespérer l'esprit humain; l'esprit humain passe outre; et c'est son droit.

Il ne s'agit donc pas de savoir si la raison humaine est capable de connaître, mais comment elle peut connaître. Peut-elle acquérir par elle seule quelques vérités; ou, comme l'ont prétendu certains catholiques, est-elle incapable de rien savoir sans le secours de la révélation? Pour que la pensée se produise, est-il nécessaire, sinon que Dieu parle à chaque individu, du moins que sa parole lui parvienne par une tradition non interrompue?

Tous conviennent qu'une fois instruit par Dieu d'un certain nombre de vérités, l'homme peut féconder le dépôt qu'il a reçu; aux vérités qu'on lui enseigne chercher et trouver un fondement rationnel, une preuve, une démonstration logique; de ces premières vérités faire jaillir par le raisonnement plusieurs autres vérités secondaires qui s'y trouvaient renfermées et qui en découlent comme conséquences. Mais avoir une pensée avant toute révélation, ou, après la révélation, découvrir une

vérité entièrement nouvelle, qui n'ait pas été donnée par Dieu ou par ceux qui la tiennent de Dieu, voilà, selon eux, ce qui est impossible.

Parmi les traditionalistes, les uns prétendent que sans un enseignement divin par la parole, l'individu et le genre humain tout entier n'auraient absolument aucune pensée. Réduit aux instincts aveugles de la brute, il aurait comme celle-ci une vie tout animale et ne pourrait jamais s'élever au-dessus de la sphère obscure des sensations. D'autres accordent un peu plus à la dignité humaine : selon eux, nous aurions une certaine connaissance intellectuelle des corps et de la nature; et la raison pourrait s'exercer dans le cercle des choses sensibles. Mais ils soutiennent que s'il ne les apprenait de la révélation, le genre humain ne pourrait jamais acquérir les idées métaphysiques, morales et religieuses.

Parmi les vérités morales et religieuses, il en est de surnaturelles; d'autres sont purement naturelles. Cette distinction, méconnue par les rationalistes, est professée par tous les philosophes chrétiens. Nous viendrons plus tard aux rationalistes; mais tous les catholiques admettent que, pour les vérités surnaturelles, l'homme ne les aurait jamais connues sans la révélation. Etant toutes des faits libres qui ont dépendu de la volonté de Dieu, ou des vérités incompréhensibles qui n'ont

aucune preuve réelle dans la nature, comment auraient-elles été découvertes ou même soupçonnées, si Dieu ne s'en était expliqué lui-même? La question actuelle roule donc tout entière sur la possibilité pour l'homme de découvrir les vérités naturelles. Et l'on entend par là ces vérités nécessaires qui découlent de la nature des êtres et de leurs rapports essentiels.

Nul doute qu'abandonné à lui-même l'esprit humain n'eût été arrêté par mille obstacles dans la découverte de la vérité. Nul doute que plus d'une fois il n'eût fait fausse route, et qu'aux vérités péniblement conquises il n'eût souvent mêlé bien des erreurs. Mais il ne s'agit point du plus ou moins de facilité qu'il peut avoir en cela; il s'agit de savoir si toute découverte en ce genre lui est absolument impossible, ou s'il peut par ses propres efforts connaître d'abord quelques-unes, puis un plus grand nombre de ces vérités essentielles qui par leur nature semblent être à sa portée. L'homme peut-il progresser par lui seul, ou est-il éternellement condamné à son ignorance native, si une intelligence supérieure ne daigne l'en tirer?

Nous savons, nous autres chrétiens, que Dieu dès l'origine s'est montré généreux envers l'homme, sa créature de prédilection. En l'élevant à une destination supérieure à toutes les exigences de sa

nature, en lui faisant connaître cette fin surnaturelle et tous les moyens d'y arriver, il lui enseigna en même temps les principales vérités qui sont du ressort de sa raison ; et ces vérités, du moins les plus élémentaires, se sont conservées et perpétuées généralement dans la société. Cependant, comme elles s'oblitéraient insensiblement et tendaient à disparaître, Dieu a voulu à diverses époques en renouveler l'éclat par de nouvelles révélations. Mais on demande si, sans le secours de la révélation, l'homme avec les facultés dont il jouit aurait pu connaître ces vérités, et par conséquent si la raison en a toujours la puissance radicale.

Là est le point précis de la question. Mais là aussi apparaît dans toute sa force la difficulté d'une solution catégorique. Pour juger de ce que nous pourrions sans l'enseignement divin, il faudrait nous mettre en dehors de ce même enseignement. Or, il existe dans le monde, il remplit le monde, et il ne dépend pas de nous que nous ne soyons enseignés de Dieu. Dans cette condition qui nous est faite, toutes les connaissances dont l'humanité s'honore peuvent être attribuées ou à la raison ou à cet enseignement primitif, sans qu'il paraisse un moyen de faire la part de l'une et de l'autre. Et nous voilà, ce semble, dans une impasse.

Voyons cependant.

III

Origine de nos connaissances. — Sourds-Muets.

La première preuve de l'impuissance radicale de la raison, donnée comme péremptoire par les traditionalistes, c'est que pour avoir la première idée, pour commencer à penser, un enseignement est nécessaire, parole, geste, ou signe quelconque. Jusque-là l'intelligence reste inerte et comme endormie. C'est une outre fermée et remplie de ténèbres, où tout dort profondément, jusqu'à ce que le bruit d'une parole ou tout autre signe extérieur vienne réveiller les idées et les mettre en mouvement.

On ne conçoit pas d'abord que pour éveiller l'âme il faille nécessairement une parole, un signe intentionnel, un enseignement exprès. Pourquoi le premier objet venu ne produirait-il pas le même effet? Pourquoi les sensations qui affectent si vivement l'âme naissante ne provoqueraient-elles pas son activité? C'est du moins l'origine qu'assigne à nos idées une école nombreuse de philosophie.

Il est clair aussi que Dieu pourrait avoir un autre moyen plus simple, et qui paraîtrait plus digne. Evidemment il pourrait avoir mis dans

l'âme une force secrète qui agisse spontanément, une lumière intérieure qui l'éclaire en naissant. C'est l'explication donnée par les plus célèbres philosophes.

Il y a d'ailleurs à la théorie des traditionalistes une impossibilité manifeste. Toute parole n'est autre chose qu'un signe de l'idée, et un signe arbitraire, un signe de convention. Comment l'homme qui n'aurait aucune idée pourrait-il comprendre le sens et la valeur du premier signe qu'on lui donne? En présence de cet homme, vous prononcez le mot *Dieu*. Quelle idée, si vous ne lui en supposez aucune, peut-il attacher à ce bruit sorti de votre bouche? Sait-il même que vous voulez dire quelque chose? Vous ajoutez : *Dieu a parlé;* d'abord il ne comprend aucun de ces trois mots. Mais supposons qu'il en reçoive subitement l'intelligence, avec quoi appréciera-t-il votre proposition, qui peut être vraie, comme elle peut être fausse?

Il faut donc reconnaître, avec saint Augustin, que toute parole doit trouver dans l'esprit de l'auditeur des idées préexistantes qui lui servent à la comprendre et à la juger : *Non loquentem qui foris personat, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem; verbis fortasse, ut consulamus, admoniti* (lib. *De Magistro*). Saint Thomas n'est pas moins formel ; voici comment il s'exprime dans son ou-

vrage également intitulé *De Magistro*, art. 1 ad 2 : *Dicendum quod cognitio rerum (cum docemur) in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, id est principiorum...* ad 3 : *Omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione...* ad 13 : *Ex homine docente certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum.* On voit que ces grands théologiens comprenaient cette question d'enseignement autrement que certains écrivains modernes.

Il y avait un moyen de prouver que nous ne savons rien que par l'enseignement ; c'était de dire que l'idée est impossible sans son expression. On l'a prétendu ; et par ce grand argument, qu'on a tourné et retourné sous toutes ses faces, on prouvait du même coup l'impossibilité de l'invention du langage. Là-dessus on en appelait à notre expérience journalière : nous arrive-t-il jamais d'avoir une idée sans avoir présente son expression ? Mais vraiment, il nous semble que cela arrive. Est-ce qu'il n'arrive jamais au poëte, au philosophe, au contemplatif, de rester muets devant leur pensée, sans trouver de parole humaine pour la rendre ? N'a-t-on jamais entendu parler de cette agonie d'impuissance que souffre l'artiste en présence de son idéal, faute d'expression qui en approche? Si les traditionalistes n'ont pas connu ce

phénomène psychologique, que dire de leur philosophie? Et s'ils le connaissent, que dire encore?

Pour établir la nécessité de l'enseignement par la parole, on apporte l'exemple de l'enfant. Voyez, dit-on, ce novice de la vie; comment apprend-il à penser? N'est-ce pas par l'instruction? Oui, il apprend beaucoup de choses par l'instruction, mais il en sait aussi plusieurs par lui-même. Il connaît même quelque chose avant toute instruction; car pour être enseigné, il faut déjà savoir quelque chose.

On parle encore de quelques individus qui ont vécu en dehors de toute société, et chez lesquels on n'a pu découvrir aucune trace de pensée humaine. Tels sont des hommes sauvages trouvés dans les bois; des enfants séquestrés dès leur bas âge, et qui sont restés constamment au niveau de la brute. Mais il est reconnu que chez le plus grand nombre la cause de cette infériorité de condition n'était autre qu'une organisation défectueuse, offrant tous les symptômes d'un crétinisme natif; crétinisme auquel on peut même attribuer souvent leur séquestration ou leur abandon dans les forêts. Aussi pour la plupart n'a-t-on pu, avec toutes les ressources de l'art et de l'enseignement, vaincre cette incapacité irremédiable. Si quelques-uns ont montré plus de dispositions à être instruits, on a pu constater dans ceux-là quelque indices

de pensée avant toute instruction. D'ailleurs ces infortunés n'ayant jamais connu la société, comment auraient-ils connu les sentiments et les devoirs sociaux, avec toutes les idées que l'on cherchait en eux? Si leurs facultés ne se sont point développées hors de la société, c'était manque d'objet, plutôt que manque d'enseignement. Aussi plusieurs d'entre eux, une fois placés en face d'autres hommes, ont-ils pris d'eux-mêmes une prompte initiative de la vie sociale.

Et les sourds-muets? Ne sont-ils pas une preuve irrécusable que si des hommes sont privés de la parole, et par suite de tout enseignement, ils sont par là même privés de la pensée et réduits à la vie purement animale?

Sur cette importante et célèbre question nous ne pouvons que donner sommairement les dernières conclusions de la science (1).

On a montré souvent beaucoup trop d'empressement à juger cette classe d'êtres à part, toujours difficiles à étudier. L'amour du contraste en a porté plusieurs à exagérer les différences qui les séparent de nous. Les relations qu'on a publiées

(1) Ces conclusions, telles que nous les avons résumées, ont été vues par M. Ed. Morel, premier professeur à l'institution des sourds-muets de Paris, qui nous permet d'invoquer à leur appui l'autorité de son nom, de son savoir et de son expérience.

sont loin de s'accorder entre elles. Certains instituteurs de sourds-muets peuvent être légitimement soupçonnés dans leurs rapports d'avoir chargé le tableau pour mieux faire ressortir la prodigieuse transformation opérée par leurs soins; comme si de quelques brutes ils avaient fait des hommes et leur avaient donné une âme. Il est clair, du reste, que leur langage vise plus à l'effet oratoire qu'à la précision philosophique. Un certain nombre de ces êtres malheureux sont nés plus ou moins idiots, et sont dès lors incapables de toute initiative de la pensée, comme de tout enseignement. Pour les autres mêmes, dépourvus qu'ils sont de l'organe le plus indispensable pour les relations de la vie sociale, et réduits avant leur instruction à la lenteur de leurs efforts isolés, on ne doit pas s'étonner qu'ils manquent d'une foule d'idées qui nous semblent les plus naturelles.

Privés de l'ouïe, ils ne peuvent connaître le son, n'en ont aucune idée et ignorent complétement sa valeur comme signe. Ils ont la voix, et ils ne peuvent avoir la parole, faute de la connaître, et non faute de l'avoir reçue des autres. A peine instruits, on les interroge pour savoir s'ils ont pensé avant toute instruction; mais souvent on les interroge ou avec prévention, de manière à provoquer une réponse contraire à la vérité, ou avec maladresse, comme s'ils avaient dû connaître Dieu, l'âme, la

loi morale, sous les termes mêmes qui nous servent à les désigner. Les sourds-muets instruits oublient facilement les notions plus ou moins faibles, plus ou moins confuses de leur enfance. Elles disparaissent dans l'éclat de leurs connaissances acquises, comme les lueurs du crépuscule dans la splendeur du jour, sans laisser de traces. Aussi leurs réponses à cet égard sont-elles pleines d'hésitations, d'incohérences, de contradictions : celle de la veille est souvent détruite par celle du lendemain.

On a dit et répété mille fois que les sourds-muets, avant qu'ils soient introduits à la vie de l'esprit par la merveille des méthodes modernes, sont incapables de moralité, n'ont aucune idée intellectuelle, aucune notion du devoir, vivent à l'état purement organique et animal, etc. C'est une erreur, une déplorable erreur. Pour la renverser, cette erreur, il suffisait de l'exemple d'un seul sourd-muet chez qui on eût découvert la trace d'une seule idée avant son instruction. Eh bien! ce n'est pas sur un seul qu'on a constaté l'existence de la pensée ; et il a été reconnu par les meilleurs observateurs que les sourds-muets isolés dans les familles sont généralement capables de penser, de juger et de comparer ; de distinguer le bien et le mal, d'avoir l'idée plus ou moins grossière d'un être supérieur, maître de la nature (de Gérando, *De l'Éduc. des S.-M. de naiss.*, c. 1 *et* 4.

M. Durup de Baleine, directeur des étud. à l'instit. de Liége). De là le besoin qu'ils manifestent de communiquer leurs pensées et leurs sentiments. Ainsi, dit M. de Gérando (*Des Signes et de l'Art de penser*), « nous les voyons se former par leurs seuls efforts, sans secours et sans enseignement, un langage qui leur appartient, un langage de signes et de gestes; et quoique ce langage soit borné, il n'exigerait, pour devenir aussi étendu que nos langues, qu'une plus longue continuation des opérations que nous leur voyons commencer. » M. Sicard lui-même, supposant comme possible tout un peuple de sourds-muets : « Eh bien! dit-il, croit-on que les individus y fussent dégradés, sans communication et sans intelligence? Ils auraient, n'en doutons pas, une langue de signes, peut-être plus riche que la nôtre... Et dès lors, pourquoi ne seraient-ils pas civilisés? Pourquoi n'auraient-ils pas des lois, un gouvernement, une police? » Enfin voici un témoignage non moins compétent, et dont l'autorité vivante ne peut être récusée. Dans un discours prononcé il y a peu de temps encore à la distribution des prix de l'institution de Paris et qui avait pour but « de donner une idée exacte de la condition intellectuelle et morale du sourd-muet avant son instruction, » M. Ed. Morel s'exprimait ainsi : « On s'imagine que sans le secours de nos langues artificielles le sourd-muet est inca-

pable de manifester l'activité de son âme ; qu'avant d'entrer dans nos écoles c'est une table rase où la main de l'instituteur peut seule graver quelques caractères ; on le ravale au niveau de la brute... Le sourd-muet apporte en naissant les mêmes facultés que l'enfant doué de l'ouïe. Les objets extérieurs, les actions des hommes, le spectacle varié de la nature font sur le jeune sourd-muet les mêmes impressions que sur l'enfant qui entend ; ils attirent son attention, frappent son imagination, se gravent dans sa mémoire et fécondent son esprit... L'égalité entre le sourd-muet et l'enfant qui jouit de l'intégrité de ses sens ne cesse qu'au moment où ce dernier entre en possession de la parole... Témoin des phénomènes de la nature, le sourd-muet observe, réfléchit, juge, lie l'effet à la cause, prévoit... Il éprouve les mêmes sentiments que les autres enfants. Le monde moral ne lui est pas entièrement fermé : il a quelques notions de la propriété, distingue le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bien du mal. Il peut même s'élever au vague pressentiment d'un être supérieur. Mais incapable de se former une idée exacte de la Divinité, il la matérialise. »

IV

Quel progrès est possible à la raison humaine.

Quand il serait aussi vrai qu'il nous paraît faux que l'homme ne peut commencer à penser s'il n'a reçu un enseignement primitif quelconque, on ne prouvera jamais qu'une fois en possession de la pensée il ne puisse ajouter à cet enseignement aucune vérité nouvelle. L'esprit humain est essentiellement inventif, il peut augmenter chaque jour le trésor de la science. Prétendre qu'à aucune époque un siècle ne peut posséder une plus grande somme d'idées qu'aux époques lointaines de révélation, c'est faire de la révélation la borne de nos connaissances, c'est lui rendre un hommage injurieux. La révélation ne fait point obstacle au progrès, et elle ne l'interdit point à l'humanité. Elle n'a jamais défendu, je ne dis pas de cultiver les idées révélées, mais d'en découvrir d'autres non comprises dans l'enseignement divin. Est-ce que chaque siècle, aux applaudissements de la religion, ne peut pas s'enrichir de sciences nouvelles, de découvertes nouvelles?

On avoue la puissance de l'esprit humain dans les sciences physiques, mais on a osé dire « qu'il

est incapable, par lui-même, de s'élever au-dessus des sens, qu'il peut tout au plus s'agiter dans la sphère des choses matérielles; qu'il ne peut atteindre aucune des vérités morales et religieuses, et spécialement l'existence de Dieu et ses premiers attributs, la spiritualité de l'âme, sa destination dans une autre vie, etc. » Et sur quel fondement avance-t-on de pareilles assertions? La raison humaine a pu inventer les mathématiques et découvrir les vérités innombrables de cette science difficile; elle a pu explorer les astres, deviner la cause de leur mouvement et calculer la rapidité de leur course, pénétrer les secrets de la nature et connaître ses lois les plus profondes et les plus générales; elle a saisi, analysé et fixé à jamais les lois de la pensée elle-même. Est-ce que tout cela est plus facile à découvrir, est plus naturel à l'esprit de l'homme, que de savoir qu'il existe un Dieu maître du monde, que nous avons une âme spirituelle et faite pour l'immortalité? Sur quoi donc se fondent les détracteurs de la raison? Sur ce que « le fini ne peut atteindre l'infini ni connaître aucun attribut de l'infini; que pour savoir ce qui existe dans un autre monde, il faudrait avoir habité cet autre monde, etc. » On s'étonne de trouver de telles énormités sous la plume d'écrivains catholiques; et nous n'estimons pas que de pareils arguments méritent d'être réfutés.

Essayons de voir directement s'il est un moyen pour l'homme de découvrir Dieu, l'âme et l'autre vie, indépendamment d'une révélation d'en haut. Nous ne parlerons point de ces nombreux penseurs qui, ne croyant d'abord ni à Dieu et à la révélation, ni à la spiritualité de l'âme et à son immortalité, sont parvenus à se prouver par la force du raisonnement ces grandes vérités. On dirait peut-être que la tradition ou la société dont ils méconnurent le bienfait leur en avait cependant donné l'idée, et qu'ils ne l'auraient jamais eue d'eux-mêmes. Mais supposons des individus à qui la société n'ait jamais rien enseigné là-dessus, qui n'aient jamais entendu parler de Dieu, de l'âme et de la vie future. Assurément on ne peut nier qu'il y en ait ou qu'il puisse y en avoir de placés dans ces conditions. Eh bien, nous demandons si ces hommes, pour peu qu'ils y mettent d'attention et de bonne volonté, ne pourront jamais rien soupçonner de ces vérités essentielles ? En considérant chaque jour le spectacle de la nature, la beauté, l'ordre et la marche de l'univers, n'en pourront-ils conclure un maître invisible ? n'en pourront-ils conclure, selon l'expression de l'apôtre, sa puissance et sa divinité ? *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* (*Rom.* 1, 20.) On voit que saint Paul regardait cette connais-

sance comme possible aux hommes, et même aux païens. Et, remarquons-le, il leur rappelle qu'ils ont pu l'acquérir, cette connaissance, non par la révélation ou l'enseignement de la société, mais par l'observation et le seul travail de l'intelligence. On peut en dire autant pour la connaissance de la spiritualité de l'âme par les opérations mêmes de la pensée, et celle d'une vie meilleure par les élans de notre cœur et la nécessité d'une sanction à la vie humaine.

Cette puissance légitime de la raison a toujours été hautement reconnue : on aurait cru, en la niant, outrager son auteur. Ceux qui l'attaquent aujourd'hui ne prouvent pas le progrès de la science, et surtout ne font pas honneur à la cause qu'ils prétendent servir. N'est-il pas triste d'entendre adresser à des catholiques de nos jours cette sévère réprimande de Leibnitz : « Il y a des gens qui croient convenable de parler contre la raison... Si ceux qui se moquent de la raison parlaient sérieusement, ce serait une extravagance d'une nouvelle espèce. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité. » (*Nouv. Essais sur l'entend. hum.*)

V

De la notion de la loi naturelle.

Les traditionalistes ont élevé des difficultés spéciales sur la notion de la loi naturelle. Il est nécessaire de les examiner.

On a toujours entendu par loi naturelle cette loi du devoir qui découle de la nature des êtres, et qui est manifestée à chacun de nous par la raison. Dans toutes les définitions qu'en donnent les théologiens, on trouvera toujours ces deux conditions réunies, qu'elle est une nécessité résultant de l'essence des choses, et qu'elle est connue par la simple lumière de la raison. (D. Thom., 1-2. q. 91, a. 2. — Suarez, *De Leg.*, l. 1, c. 3, n° 9.— Tournely, etc.)

Selon la doctrine commune et les paroles mêmes de saint Thomas (1-2, q. 94, a. 3, c.), elle n'est pas seulement l'expression de nos devoirs essentiels, elle est encore le fondement de toutes les obligations imposées par Dieu ou par les hommes; car ces obligations ne nous atteindraient pas s'il n'y avait une raison antérieure de nous y soumettre.

L'ensemble de nos devoirs essentiels envers nous-mêmes et envers nos semblables s'appelle morale naturelle, et nos devoirs essentiels ou na-

turels envers Dieu s'appellent religion naturelle, ou, si l'on veut encore, religion rationnelle. La loi naturelle renferme également ces trois genres de devoirs, qui ont toujours été distinctement enseignés par les théologiens catholiques, sinon sous les mêmes dénominations, du moins dans toute leur réalité.

La loi du devoir se connaît par la raison, et non par le sens moral, comme on l'a prétendu.

Nous connaissions le sentimentalisme allemand, professé par une nombreuse école dans ce pays des chimères, de là importé en France, et appliqué aux vérités religieuses par quelques apôtres de la religiosité. Mais ce n'est pas sans surprise qu'on voit un catholique de nos jours enseigner dans un ouvrage philosophique sur le christianisme que « toutes les vérités morales relèvent du sens moral; que le raisonnement ne peut ni les démontrer ni les réfuter, pas plus que le sentiment ne peut démontrer et réfuter une proposition mathématique; que les notions de justice, de moralité, de devoir, de conformité à l'ordre, sont le résultat exclusif de l'impulsion de notre cœur. » Comme si la vérité morale n'était pas, aussi bien que les autres vérités de principe, quelque chose d'objectif et d'absolu; comme si le sentiment, qui par sa nature est purement subjectif, purement relatif, pouvait percevoir l'objectif et juger l'absolu. La loi

morale n'a-t-elle pas besoin d'être appréciée, discutée souvent, démontrée et appliquée? et qui fait donc tout cela, sinon la raison? *Cum lex,* dit saint Thomas, *sit quædam regula et humanorum actuum mensura, necessario ad rationem pertinet* (1-2, q. 90, a. 1). Sans doute le devoir accompli est accompagné de plaisir intérieur, et la mauvaise action de déplaisir; mais il faut que la raison ait précédé, pour montrer le bien et juger le mal. Le sentiment qui n'est point fondé sur la raison, qui n'est point éclairé et dirigé par elle, c'est du fanatisme, c'est de l'enthousiasme, qui conduit bientôt aux folies des quakers et des piétistes. Non, la sensibilité n'est point dans l'homme la faculté destinée à juger le bien et le mal; et en vérité, c'est trop se moquer de la raison que de faire de la morale une affaire de goût et de plaisir.

Mais la raison seule, sans le secours de la révélation, peut-elle découvrir les grands principes de la loi naturelle?

Plusieurs théologiens protestants prétendirent qu'il n'y avait aucune différence essentielle, intrinsèque entre le bien et le mal, et que tout à cet égard dépendait de la libre disposition de Dieu. Ils en concluaient rigoureusement que l'homme ne peut connaître ce qui est bien et ce qui est mal sans une révélation positive de Dieu. (Voir J.-F. Buddæus, *Hist. theol.*, p. 234.)

Ces principes et ces raisonnements sont reproduits de nos jours par des écrivains qui nous disent : « La seule volonté libre de Dieu a constitué nos devoirs. Les vérités morales et les préceptes moraux ont été révélés; et c'est là le seul moyen de les connaître. — Sans précepte positif, Adam aurait eu tout au plus une opinion sur ses devoirs, mais il n'y aurait eu aucune obligation, etc. » C'est ainsi que les réformateurs de l'enseignement clérical prétendent « tirer la morale du chaos où l'a mise la vieille méthode. »

A ces catholiques pour qui dans le bien et le mal il n'y a rien d'essentiel et d'intrinsèque, aux yeux desquels il n'y a bien ou mal que là où Dieu l'a établi librement, on pourrait demander ce qu'ils pensent de cette assertion : « La fornication n'a rien de mauvais en soi; elle n'est mauvaise que parce qu'elle a été défendue. » C'est la 48e proposition condamnée par Innocent XI en 1679.

Croient-ils donc, ces philosophes, que Dieu soit libre d'improuver et de défendre ce qui est bien, d'aimer et d'ordonner ce qui est mal; ou seulement qu'il soit libre de rester indifférent pour tout ce qui est contraire ou conforme à la nature et à la raison? C'est, dit Suarez (*De Leg.*, l. II, c. 6, n° 13), une absurdité qui répugne à la sagesse, à la bonté de Dieu, et qui supposerait en lui une vo-

lonté perverse ou aveugle, un gouvernement injuste ou insensé.

Le bien et le mal sont fondés sur la nature, sur l'essence immuable des choses ; et Dieu, loin de décider arbitrairement le bien et le mal, est au contraire nécessité par sa perfection même à défendre l'un et à vouloir l'autre. Par conséquent, il n'est pas besoin d'une révélation pour connaître la volonté de Dieu sur ce point, ni pour savoir ce qui est bien et ce qui est mal en vertu de la loi naturelle. Cette loi primordiale, gravée dans le cœur de chacun de nous, est promulguée par la voix de la raison et de la conscience. Tel a été dans tous les temps l'enseignement chrétien. Saint Paul (Rom. 2) affirme que les païens eux-mêmes portent cette loi écrite dans le cœur, et qu'un tribunal irrécusable est élevé dans leur conscience. « Comment donc les Gentils, demande saint Jean Chrysostome, peuvent-ils dire : Nous n'avons point de loi posée par elle-même dans la conscience, et Dieu ne l'a pas gravée dans notre cœur ? C'est de cette loi que les premiers hommes ont tiré leurs lois, qu'ils ont inventé les arts et les autres choses (*Homel. ad pop. Antioch.* 12, c. 4). Cette loi, dit saint Ambroise, ne nous est point enseignée du dehors, elle est née en nous-mêmes ; nous ne la tirons point des livres ; chacun de nous la puise dans la source féconde de sa nature. » (*Apud* Suarez, *ibid.*, c. 5.)

Dans la loi naturelle, telle que la manifestent la conscience et la raison, il faut distinguer deux choses : 1° le caractère du bien et du mal, c'est-à-dire ce qui est conforme ou contraire à la nature des êtres et à leurs rapports essentiels ; 2° l'intervention nécessaire du maître de la nature, qui veut le bien et défend le mal. D'abord, l'exigence de la nature, ensuite le précepte divin ; deux choses distinctes, dont l'une est logiquement antérieure à l'autre. Pour que Dieu ordonne ou défende, il faut concevoir quelque chose à ordonner et à défendre. Le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais il plaît à Dieu parce qu'il est bien ; de même le mal n'est défendu de Dieu que parce qu'il est mal.

A part le précepte divin, il y a donc toujours bien et mal essentiels, il y a l'exigence de la nature. Or, on demande si, abstraction faite de Dieu et de sa volonté, la seule exigence de la nature suffit pour créer un devoir, pour constituer une obligation morale ; en d'autres termes, s'il y a une loi morale indépendamment de toute loi divine ; ou encore jusqu'à quel point la morale est indépendante de la religion. Cette question délicate a été trop souvent et trop vivement soulevée pour n'avoir pas besoin d'une solution complète.

Avouons d'abord que ce qui fait la principale force de la loi naturelle, est sans contredit l'intervention de Dieu. La majesté de la volonté divine

s'imposant à la conscience, et montrant à l'homme une sanction inévitable et clairement déterminée, agira toujours bien plus fortement sur nous que la simple considération de la nature. Néanmoins il faut voir si cette seule considération de la nature n'impose point par elle-même une obligation quelconque.

Voici la réponse de Suarez (*De Leg.*, l. II, c. 6. n° 11) : « Je dis, en second lieu, que cette volonté de Dieu, défense ou précepte, n'est pas la raison totale du bien et du mal que renferme l'observation ou la transgression de la loi naturelle ; mais cette volonté suppose dans les actes mêmes une honnêteté ou une difformité essentielle, et elle y ajoute l'obligation spéciale de la loi divine. Cette assertion, tirée de saint Thomas, est fondée sur cet axiôme reçu en théologie, que certaines choses mauvaises sont défendues parce qu'elles sont mauvaises. En effet, si elles sont défendues parce qu'elles sont mauvaises, elles ne peuvent tirer de cette défense leur raison première d'être mauvaises, puisque l'effet ne peut être la raison de la cause. » — Et n° 17 : « Je réponds que, dans l'acte moral, il y a bien ou mal provenant de la nature de l'objet seul, considéré en lui-même, selon qu'il est conforme ou contraire à la droite raison, et que, d'après cette considération, l'acte peut être appelé mauvais et coupable, abstraction

faite de toute loi proprement dite. Mais cet acte revêt un caractère spécial de bien ou de mal relativement à Dieu par l'intervention de la loi divine. » — N° 18 : « C'est ce que semble entendre saint Thomas quand il dit (1, 2, q. 71, a. 6, ad 5) que le péché peut être considéré en tant qu'il est contre la raison et en tant qu'il est contre Dieu ; que la philosophie le considère sous le premier rapport, et la théologie sous le second. »

Antérieurement à la prescription et à la volonté divine, il y a donc bien et mal moral ; il y a donc obligation morale, non aussi forte mais réelle, de faire ce qui est bien et d'éviter ce qui est mal. Cela est si vrai que cette loi est la raison même de notre soumission à la volonté divine. Car enfin, si Dieu ordonne ou défend, il faut qu'il y ait en nous une raison antérieure d'accepter sa volonté et de la suivre.

On demandera quelle est la force de cette obligation et quelle est sa sanction ? La raison nous dit que tout être, ou du moins tout être raisonnable, doit agir conformément à sa nature et aux rapports essentiels qui le lient aux autres êtres ; sous peine, en allant contre sa nature, de marcher à la contradiction, au désordre, à la destruction : voilà la loi. Or, qui va à la destruction et à la souffrance, doit la trouver : voilà la sanction (1).

(1) Quelques lecteurs bienveillants ont paru craindre que

Maintenant, cette obligation morale, simple résultat de la nature des êtres, l'appellerez-vous une loi, ou lui refuserez-vous ce nom, sous prétexte que toute loi émane d'un supérieur? Peu importe. Suarez vous dira qu'elle n'est pas une loi proprement dite, bien que d'autres théologiens lui donnent ce nom, en distinguant deux espèces de loi, celle qui indique, qui détermine le devoir, et celle qui l'impose comme expression d'une volonté supérieure (Suarez, *ibid.*, n° 3). Mais cette dispute de mots n'empêche pas qu'il y ait toujours obligation morale, devoir réel, quand on ferait abs-

nous ne soyons tombé ici dans l'erreur du péché philosophique. — Nous devons les rassurer. La doctrine condamnée du péché philosophique consistait à dire que l'on pouvait pécher contre la nature et contre la raison, sans offenser Dieu en même temps et sans violer son commandement (voir la 2e prop. condamnée par Alex. VIII, août 1690). Or, nous ne disons et ne pensons rien de semblable. L'obligation fondée sur la nature ou la raison, et celle que fonde la loi divine, sont deux obligations distinctes; elles ne sont pas séparées.

D'autres auraient préféré du moins que nous eussions évité cette difficile question, qui n'était pas nécessaire à notre thèse. — Ces personnes n'ont pas lu sans doute tout ce que les rationalistes et les traditionalistes ont écrit depuis vingt ans sur les rapports de la morale et de la religion, et les excès déplorables où l'on s'est porté des deux côtés. Or, *notre thèse* était de résoudre le plus complétement possible cette importante question et de montrer la vérité entre ces erreurs opposées.

traction de Dieu et de la religion. Cette vérité n'a point échappé au puissant génie de Leibnitz : « Il est très-vrai, dit-il, que Dieu est par sa nature supérieur de tous les hommes. Cependant, cette pensée que tout droit naît de la volonté d'un supérieur ne laisse pas de choquer et d'être fausse, quelque adoucissement qu'on apporte pour l'excuser. Car Grotius a judicieusement remarqué qu'il y aurait quelque obligation naturelle, quand même on accorderait, ce qui ne se peut, qu'il n'y a point de divinité, ou en faisant abstraction pour un moment de son existence. » (*Pensées*, t. II, p. 306.)

Dieu, a-t-on dit, est la source de la morale ; donc elle repose sur lui. Oui, Dieu est la source de tous les êtres, de toutes les vérités, des vérités morales comme des vérités mathématiques ; cependant, ne peut-on prouver les vérités mathématiques sans recourir au dogme de l'existence de Dieu ? Le soleil est la cause de la lumière crépusculaire ; ne peut-on pour cela voir cette lumière et la constater, avant d'avoir aperçu le soleil sur l'horizon ? Sans doute l'existence de Dieu, comme principe de tous les êtres, est en soi nécessaire pour la possibilité de l'obligation morale ; mais l'existence en nous d'une âme spirituelle et libre, comme sujet de cette obligation, est nécessaire aussi. Cependant, celui qui méconnaît ou ignore, ou n'a pas présente à la pen-

sée la spiritualité de l'âme, n'est-il pas toujours obligé de reconnaître et d'accepter la loi du devoir? Il en est de même de celui qui ferait abstraction de l'existence de Dieu.

Certains catholiques nous reprocheront peut-être d'avoir fait au rationalisme des concessions inutiles. Nous répondrons que nous devions accorder ce qui est vrai. Quand on veut s'entendre avec des adversaires, il ne faut point leur proposer de conditions exagérées. Si vous leur contestez la portion de vérité qu'ils ont droit de retenir, ils se retireront indignés, et se précipiteront dans leur tort, plutôt que de vous pardonner le vôtre.

VI

Quelle a été la pensée constante des catholiques sur la valeur de la raison humaine.

Ce n'est pas le catholicisme qui a mis en doute la valeur de la raison humaine. L'Eglise enseigne que par suite de la dégradation originelle l'homme ne jouit plus pour le corps et pour l'âme de tous les avantages qu'il devait posséder (*secundum corpus et animam in deterius commutatum.* Conc. Trid.). Mais, selon sa doctrine, les facultés humaines n'ont point perdu leurs propriétés essentielles. Si le

flambeau de la raison ne brille plus aussi éclatant, aussi indéfectible, sa lueur bienfaisante peut encore éclairer nos pas et nous diriger dans la découverte du vrai.

C'est le protestantisme qui est venu enseigner que par le péché originel la nature humaine était radicalement atteinte. La volonté sans force n'est plus libre pour le bien, et l'intellignce obscurcie est incapable de rien voir sans la lumière de la révélation ou de l'inspiration divine. Tel est le fond même et la substance de la doctrine protestante. Aussi les théologiens de la réforme ont-ils commencé par attaquer la logique et toute philosophie, qu'ils appellent l'œuvre de la chair et l'ennemie de la foi. Leur haine pour la raison ne leur laisse apercevoir dans les vertus des philosophes que des vices et des péchés, et dans les sciences profanes qu'un immonde assemblage d'erreurs (Leibnitz, *De la Conformité de la Raison et de la Foi.* — Bühle, *Histoire de la Philosophie moderne.* Biblioth. fratr. polon., t. 1, p. 537 seqq.). Il serait curieux de rechercher comment les protestants, qui exaltaient ainsi la foi au détriment de la raison, en sont venus graduellement, à mesure qu'ils ont perdu le sens du Christianisme, à proclamer l'apothéose de la raison sur les ruines de la foi.

La théologie catholique a toujours professé que la raison peut connaître par elle-même les princi-

pales vérités naturelles, telles que l'existence de Dieu et ses attributs infinis, la spiritualité de l'âme, sa liberté et son immortalité, l'existence d'une loi morale, règle première de nos actions.

Aux catholiques qui seraient tentés de dire la raison impuissante sans la révélation, on peut opposer la révélation elle-même. La sagesse éternelle avait déjà dit : « La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre visible le créateur. » (*Sap.* 13, 5). Mais voici quelque chose de plus formel encore. Après tant de siècles d'erreurs, toute la gentilité pouvait invoquer en sa faveur une longue absence de la révélation. — L'apôtre des nations leur répond : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que les créatures nous en donnent ; en sorte qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié..., prenant le nom de sages, et agissant comme des insensés » (*Rom.* 1, 20 seqq.). Tous les hommes depuis la création peuvent connaître Dieu par le spectacle de l'univers ; mais le crime des sages qui l'ont connu, c'est de ne l'avoir pas fait connaître aux autres, de ne l'avoir pas *glorifié*, démontré aux peuples inattentifs, et de n'avoir pas entouré son existence de tout l'éclat des preuves fournies par la raison.

Les pères de l'Eglise n'ont pas un autre langage. Il serait facile d'en citer un grand nombre. « Les preuves de l'existence de Dieu, dit Tertullien, sont tout ce que nous sommes et tout ce qui nous environne » (*Contra Marcion*, l. 1, c. 10). Puis, distinguant nettement deux manières différentes de connaître Dieu, l'une par la révélation, l'autre par la raison, il ajoute : « Nous disons que la connaissance de Dieu nous est donnée d'abord par la nature, et qu'elle nous est confirmée ensuite par l'enseignement ; la nature nous parle par les créatures, l'enseignement par la prédication des envoyés de Dieu. » (*Ibid*, c. 18.)

Selon saint Grég. de Nazianze (Disc. 34) « c'est être stupide et inepte (*hebes et stolidus*) de ne pas s'élever de soi-même à ce degré de connaissance, et de ne pouvoir saisir la force de ces démonstrations naturelles. » Cette doctrine des Pères sur la facilité de connaître Dieu, ou plutôt sur l'impossibilité pour la raison attentive de ne pas connaître Dieu et ses perfections infinies, rappelle involontairement ces paroles d'un rationaliste moderne (M. Saisset, *Christianisme et Philosophie*, p. 306) : « Tout grand ouvrage veut du temps... Il est chimérique de croire que le dogme d'un Dieu unique et spirituel soit une donnée naturelle et primitive de la raison. » Et il date l'invention de ce dogme de l'époque de Socrate et de Xénophane ! Comme

si le genre humain avait raisonné plus de 3,500 ans, sans pouvoir trouver Dieu ! Comme si la raison avait eu besoin de trois ou quatre mille ans pour percer ses ténèbres natives! Étrange système d'un partisan, souvent exagéré, des droits de la raison !

Les vrais représentants des droits de la raison ont toujours été et sont encore les théologiens catholiques. « Il y a, dit saint Thomas, dans la raison spéculative des principes naturellement connus; il y a d'autres vérités qui se tirent des principes, sous le nom de conclusions; il y a également dans la raison pratique des principes qui sont naturellement connus. » (2. 2. q. 47, a. 6. c. — Voir aussi — 1, p. q. 12, a. 12.) Ailleurs il s'exprime ainsi : « L'existence de Dieu et autres vérités semblables peuvent être connues par la raison naturelle, comme il est dit *Rom.* 1. » (1 p. q. 2, a. 2, ad 1.) Cet oracle de la théologie, la gloire du catholicisme, ne se contente pas de prouver l'existence de Dieu par cinq genres différents de preuves purement naturelles (1. p. q. 2, a. 3); mais réfutant directement ceux qui disent que « cette vérité ne peut être trouvée par la raison, qu'elle ne peut être reçue que par la foi et la révélation, » il combat *cette erreur* par une série d'arguments invincibles. (*Contr. Gent.*, l. 1., cap 12.)

Il est vrai que contre cette doctrine il s'élève dans

l'histoire une objection formidable. Si telle est la puissance de la raison humaine, pourquoi, toutes les fois qu'elle fut abandonnée à elle-même, montra-t-elle une faiblesse si déplorable ? Il est un fait incontestable, immense ; c'est que tous les peuples de l'antiquité, à mesure qu'ils ont perdu davantage les traces de l'enseignement divin, sont tombés dans les erreurs les plus grossières sur Dieu et le culte qui lui est dû, sur la nature de l'homme et la règle morale de ses actions. Plus la civilisation se perfectionnait sur les autres points, plus la religion et les mœurs se dégradaient et s'avilissaient.

L'esprit humain dans les temps modernes ne s'est pas montré plus capable, lorsqu'il a voulu repousser l'enseignement divin pour ne suivre que ses lumières superbes. Au grand siècle de la science et de la civilisation, on a vu les philosophes ressusciter la plupart des erreurs païennes ; et si le flambeau de l'Église s'était éteint pour nous, nous retournions à la barbarie. Pour un moment qu'il parut s'éclipser, quel chaos !

On prétend que la raison aujourd'hui virile, et parvenue au terme de son éducation, peut marcher seule et se passer de la religion. Quel est donc le pays où elle se montre si puissante ? Est-ce l'Allemagne, avec ses rêves nuageux et ses inepties transcendantes, qui n'ont de clair que leur résul-

tat général, le panthéisme, le sensualisme, et le scepticisme pratique? Est-ce chez nous, qui nous croyons plus positifs? Mais on serait stupéfait du simple relevé des extravagances enseignées à notre époque. Nous ne voulons pas parler des chefs divers du socialisme et de leurs doctrines sauvages, avec lesquelles ils auraient bientôt bouleversé toute religion et toute société; nous parlons des Sages, et de leurs livres longuement étudiés, de leurs affirmations calmes et environnées de tout l'attirail de la science. — Les preuves de l'existence de Dieu infirmées. — Une seule substance dans le monde. — Un Dieu non distinct de l'univers, se transformant sans fin, dont tous les êtres et nous-mêmes ne sommes que les évolutions successives. — Une création, non de rien, mais de la substance divine; création nécessaire, fatale, incessante. — Une providence également fatale, imprimant à tous les événements son caractère de fatalité. — La question de la spiritualité de l'âme et de son immortalité ajournée comme trop problématique. — La raison de l'homme impersonnelle à l'homme, et pure émanation de la raison absolue. — Certitude toujours incomplète, toute affirmation étant aussi nécessairement fausse qu'elle est nécessairement vraie. — Dogme païen de la métempsychose. — Les fondements de la morale ébranlés ou déplacés. — Presque point de vertu qui n'ait été attaquée,

mise en question. — Presque point de vice qui n'ait eu son excuse ou sa glorification : le suicide, la moralité du succès, la réhabilitation de la chair et de tous les penchants mauvais, etc. — Telles sont les erreurs dangereuses, fondamentales, dont chacune est enseignée par quelques-uns des penseurs actuels, avec l'ascendant et le prestige de la science et de l'habileté que tout le monde leur reconnaît. De sorte que l'on pourrait dire encore aujourd'hui ce que l'on a dit d'une autre époque : il n'est point d'absurdité qui ne soit enseignée par quelque philosophe. On ne prouve donc pas que la raison soit plus forte de nos jours qu'elle n'était autrefois ; on prouverait plutôt le contraire. Et nous ne savons en vérité où les Sages modernes seraient capables d'aller, si la religion n'était là pour leur servir de garde-fou, et le bon sens public, nourri par elle, pour les empêcher de se trop déshonorer.

Sur la puissance de la raison, malgré la théorie, voilà la réalité ; malgré la logique, voilà l'histoire. Il faut se garder de la nier. Au contraire, quand on examine la puissance de la raison humaine, il faut distinguer avec soin l'ordre purement logique, suivant lequel l'homme avec ses tendances, ses besoins, ses facultés et ses lumières naturelles, doit nécessairement pouvoir arriver au vrai sur les points essentiels ; et l'ordre pratique, historique, où l'on considère les obsta-

cles de tout genre qui viennent lui rendre la découverte du vrai, non impossible, mais généralement très-difficile. Ces difficultés naissent pour lui de la nature de la vérité, souvent obscure, abstraite, complexe, bien moins facile à découvrir qu'à démontrer une fois qu'elle est trouvée; du milieu où il vit, entouré de préjugés puissants qui pèsent sur lui à son insu; de ses passions, qui troublent ou égarent sa vue; de son esprit même et de son peu d'étendue, de ses ténèbres et de ses erreurs qu'il aime; du besoin de fermeté et de constance nécessaire pour chercher toujours sincèrement la vérité et juger en tout selon la droite raison. Si, d'après l'ordre logique, la raison possède la faculté absolue de découvrir et de connaître les vérités naturelles; dans l'ordre historique et d'expérience, il lui est moralement impossible d'arriver par elle seule à un résultat satisfaisant. Or, il ne faut jamais séparer ces deux ordres, ni les considérer isolément. Les rationalistes, n'envisageant que la puissance absolue de la raison, prononcent qu'elle se suffit à elle-même. Les traditionalistes ne voient que l'expérience, et prétendent qu'elle n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices. Ce sont deux excès également condamnables. L'homme peut connaître les vérités naturelles qui lui sont indispensables, mais avec des difficultés dont, pour l'ordinaire, il ne parvient pas à triompher com-

plétement. Un esprit solide pourrait absolument découvrir et se prouver un certain nombre de théorèmes mathématiques ; néanmoins, sans un livre ou un maître qui l'enseigne, quel progrès fera-t-il dans cette science ? Et que serait-ce s'il s'agissait d'une science morale ?

Concluons avec tous les théologiens : 1° un enseignement divin est absolument nécessaire pour toutes les vérités surnaturelles ; 2° pour les premiers principes et les premières vérités naturelles, il n'est point rigoureusement nécessaire ; 3° pour les conséquences et l'application de ces principes, pour obtenir un système complet et le conserver quelque temps sur la terre, la révélation est moralement nécessaire ; 4° même pour les vérités accessibles à la raison, le secours divin est pour nous d'un inappréciable avantage ; il facilite pour tout le monde des connaissances, autrement réservées à quelques hommes d'élite ; il les affermit dans tous les esprits, et les maintient pures de tout alliage.

VII

De l'indépendance de la raison, ou du rationalisme.

La philosophie antique, née au milieu de religions absurdes et de traditions puériles qui n'avaient aucun fondement dans l'histoire ni dans la

conscience humaine, put braver leur joug et rester indépendante. Loin de fléchir devant ces chimères adorées, la raison avait à les juger, à les apprécier, à les condamner; et si elle mérita un reproche, ce fut de ne l'avoir pas fait avec assez d'indépendance et de fermeté.

Quand le Christianisme vint illuminer la terre de ses clartés nouvelles et du plein jour de la vérité, la raison humaine, après une trop longue résistance, finit par accepter le bienfait et se montrer reconnaissante. La philosophie se fit humble et prit modestement le titre de servante de la théologie, qui pourtant ne la traita jamais qu'en auxiliaire honorable.

Mais elle revint bientôt à ce fonds d'inquiétude qui fait son caractère natif et à ce désir indomptable de se suffire à elle-même. Plus d'une fois, au moyen âge, elle essaya ses forces, et plus d'un professeur, soumettant les mystères à une analyse orgueilleuse, soutint les explications de la raison contre les définitions de l'Eglise.

A toutes les époques la raison humaine a laissé apercevoir combien l'autorité de la révélation lui pèse; à toutes les époques on a vu des esprits impatients s'insurger contre cette règle divine de la vérité. Les libres penseurs de nos jours, qui depuis quelque temps montrent une ardeur si naturelle pour rechercher leurs ancêtres dans l'histoire, ne

manquent pas de noms pour grossir leur généalogie. Il n'était pas nécessaire pour cela de calomnier les gloires les plus pures et de les forcer à entrer violemment dans les rangs de leurs aïeux. N'ont-ils pas assez de tout ce qu'il y eut dans tous les siècles d'esprits orgueilleux ou turbulents, ambitieux ou bizarres; de tout ce qu'il y eut d'hérétiques ou de dissidents? Jamais néanmoins aucune école philosophique ne s'était déclarée contre toute espèce de révélation et n'avait combattu pour une liberté absolue. La véritable guerre d'indépendance ne date en France que du dix-huitième siècle. Les philosophes jurèrent alors, non de secouer le joug, mais de le briser. On sait avec quelle haine implacable ils attaquèrent la religion au nom de la raison ; on sait aussi qu'ils semblèrent un moment triompher, et que la raison divinisée fut proposée pour idole à un grand peuple.

Depuis lors la philosophie continue de croire à son triomphe et en affecte la modération. Elle se fait un mérite de relever son ennemi vaincu, et prend à son égard des airs de protection et de supériorité. Elle ne parle plus d'anéantir la religion, mais elle prétend à l'avenir la dominer. La raison désormais tient le sceptre du monde, et son règne s'est inauguré sous le nom de rationalisme.

Le rationalisme ne consiste pas à interroger la raison et à suivre constamment ses lumières; à ce

compte nous voudrions tous être rationalistes. Mais il consiste à ne reconnaître aucune lumière, aucune autorité supérieure à la raison, ou même à ne reconnaître d'autre lumière et d'autre autorité que la sienne. C'est dans ce sens que des écrivains proclament « l'indépendance absolue, la suprématie universelle de la raison » (M. Saisset, *Essais*, p. 9 et suiv. — MM. Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de Phil.* p. 5). C'est dans ce sens qu'ils célèbrent « la complète émancipation de la réflexion humaine, définitivement sortie des liens de l'autorité » (M. Cousin, *Cours de l'Hist. de la Phil.*, 1re leçon.)

S'ils se bornaient à dire que dans la sphère des sciences purement humaines la raison s'exerce sans contrôle et ne relève que d'elle-même, tant qu'elle ne heurte pas les principes d'un ordre plus élevé, ils seraient d'accord avec tout le monde. Mais telles ne sont pas leurs prétentions. Pour eux, le domaine de la raison n'a point de bornes qu'elle doive respecter, et elle peut tout dans sa sphère illimitée.

La raison absolue domine tout, en un sens; et on peut l'appeler indépendante et souveraine universelle. Mais la raison absolue ne se trouve nulle part qu'en Dieu. Et qui oserait revendiquer pour la raison humaine les attributs de l'infini? Qui oserait dire que, se suffisant à elle-même dans la

plénitude de son être, elle ne doit recevoir d'ailleurs aucun secours, aucune lumière, aucun soutien ?

Toutefois, ceux qui croient à l'entière suffisance de la raison humaine ne prétendent pas l'attribuer, que nous sachions, à la raison individuelle. Tous reconnaissent pour l'individu l'utilité de l'enseignement, la nécessité du témoignage; et nous ne connaissons aucun rationaliste assez avancé, assez épris des droits de sa raison, pour croire que dans son enfance il n'eut aucun besoin d'instruction ou qu'il puisse connaître *à priori* par lui seul tous les faits de l'histoire, les lois et les coutumes des peuples de l'antiquité. Quand on dit la raison indépendante et souveraine absolue, on parle de l'humanité en général, de la raison humaine, avec tous les secours que lui offre l'histoire et la société; c'est pour elle qu'on nie la nécessité ou l'existence d'une autorité supérieure, d'une autorité surhumaine.

La raison, a-t-on dit, ne peut être limitée que par elle-même (Lamennais, *Esquisse*, 1, 52). Cette parole peut cacher une vérité ou une erreur. Sans doute il nous faut des raisons pour soumettre notre raison, et en obéissant à une autorité qu'elle s'est démontrée, c'est encore à elle-même qu'elle obéit. Toute la question est de savoir si, comme le prétend le rationalisme, il n'existe en effet aucune

autorité dont elle doive accepter les décisions et les enseignements. En fait, l'esprit humain sera toujours libre d'examiner les titres qu'offre cette autorité, et, par suite, de l'accepter ou de la dédaigner; nous ne méconnaissons pas cette liberté de la pensée et de la volonté. Mais en droit, nous demandons si elle n'est pas tenue d'examiner; si elle n'est obligée de reconnaître aucune règle, aucune autorité divine.

Sur quel fondement s'appuient les rationalistes pour établir l'indépendance de la philosophie? Ils invoquent comme une gloire et un privilége ce qui est une marque de son infériorité. La philosophie, disent-ils, consiste à connaître la vérité par les lumières de la raison seule : voilà sa règle, elle ne doit point en suivre d'autre : *Philosophi non est recurrere ad Deum.* Accordons-leur que telles sont les bornes de la philosophie et de son domaine propre; il reste à savoir si, en se renfermant dans leur sphère ainsi restreinte, ils peuvent nier ou méconnaître l'existence d'une sphère supérieure qui perfectionne la leur et la règle au besoin. Comme philosophes ils ne s'appuieront pas sur la parole de Dieu; mais quand elle viendra les redresser, ont-ils le droit de la repousser ou de la contredire?

En supposant le fait d'une révélation divine, constatée et prouvée, le rationalisme est ce qu'on

peut imaginer de plus irrationnel. La parole de Dieu est vérité sans doute; or, dira-t-on que la raison est indépendante de la vérité? Dieu est infaillible, il est omniscience et sagesse infinie, il est la raison à sa plus haute puissance; voilà une des vérités les plus évidentes à la raison. On doit donc respecter sa parole et croire ce qu'elle enseigne, lors même qu'elle nous atteste une chose que nous ne comprenons pas parfaitement. Etrange prévention de l'esprit humain! il croit au témoignage des hommes, et il se méfie du témoignage de Dieu. Il reconnaît pour l'individu le bienfait de l'enseignement social, et il nie pour l'humanité l'enseignement divin!

Telle est en définitive la position du rationaliste en face d'une parole certainement révélée, s'il conteste la vérité qu'elle enseigne : ou sa raison, ou la raison de Dieu est convaincue d'erreur; ou bien il faut dire que les contraires sont égalements vrais. Poser la première alternative, c'est le paroxysme de l'orgueil; admettre la seconde supposition, c'est le comble de l'absurde.

Le philosophe s'imagine que soumettre sa raison, c'est dégrader, c'est abdiquer la raison; comme si la raison ne lui commandait pas alors de soumettre sa raison; comme s'il n'arrivait pas tous les jours que le seul parti rationnel pour nous est de soumettre notre raison pour suivre une raison

mieux instruite. Fénélon était un sage, or voici comment il philosophait : « Je préfère sans hésiter la raison de Dieu à la mienne, et le meilleur usage que je puisse faire de mes lumières est de les sacrifier à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'Eglise, et je nie ce qu'elle m'apprend à nier. Si tous les géomètres du monde disaient à un ignorant sensé une vérité de géométrie qu'il serait hors d'état de comprendre, il la croirait prudemment sur leur témoignage unanime. Ne dois-je pas croire davantage la raison infinie de Dieu ? Dès que je le conçois infini, je m'attends de trouver en lui infiniment plus que je ne saurais concevoir. » (*Lettre IV sur la religion.*)

Les philosophes éclectiques croient à la révélation ; ils sont chrétiens, puisqu'ils le disent. Toutefois leur langage ne laisse pas d'être souvent étrange. Nous ne parlons pas des éclectiques de second ordre, disciples plus ou moins obscurs de cette école, qui ont attaqué brutalement, mais franchement, le Christianisme et toute révélation. Les maîtres sont toujours plus réservés, plus prudents que les disciples. Cependant les maîtres eux-mêmes, soit inattention, soit persuasion, nous n'osons dire défaut de connaissances précises, les maîtres eux-mêmes s'expriment souvent de telle façon qu'il faudrait plus que de la bienveillance pour trouver à leurs paroles un sens irréprochable.

Ainsi MM. Jacques, Simon et Saisset nous diront sans ménagements : « La philosophie conservera toujours l'ambition de tout dominer; sa définition même renferme l'idée d'une suprématie universelle. Car il ne faut pas que le philosophe reçoive des lois, mais qu'il en donne. » (*Manuel*, p. 4 et 5.) Comment ces messieurs s'exprimeraient-ils, s'ils voulaient faire entendre que la raison et la philosophie, indépendantes de la révélation et supérieures à elle, ont à juger son enseignement, au lieu d'être jugées et redressées par lui? Ils ajoutent : « Tout ce qui ne tombe pas sous notre entendement, tout ce qui excède la limite de nos facultés, est pour nous comme s'il n'était pas, et à notre égard n'est rien » (p. 6). Et un de leurs défenseurs veut ainsi les justifier : « Le philosophe procède par la raison seule, et n'admet rien qui lui soit supérieur. Ce que dit la révélation, cela ne me regarde pas, je raisonne en philosophe. » Y aurait-il injustice à conclure que ceux qui parlent de la sorte semblent disposés, au cas où la révélation serait contraire à leurs raisonnements, à la repousser, à la mettre au néant?

« Au-dessus de tous les préjugés, dit M. de Rémusat, avant comme après toutes les leçons, toutes les traditions, l'homme a une règle définitive, sa propre pensée. A cette souveraine il soumet toutes les sciences, devant elle il fait taire toute autorité

du passé, » même celle des révélations divines. (*Discours à l'Acad.*)

M. Saisset ne tient pas un autre langage : « Exige-t-on d'un philosophe un engagement pris d'avance de ne rien admettre pour vrai qui ne soit conforme à telle religion ? (Comme si les différentes religions se valaient toutes !) Qui ne voit qu'une telle prétention porte atteinte à l'existence de la philosophie, trahit un singulier oubli des conditions et de la nature même de la philosophie?... On ne peut croire dans sa pensée à la religion, et rester libre. Quiconque enchaîne sa raison à un système religieux l'enchaîne tout entière. » Or, le philosophe doit être libre : « La philosophie ne peut souffrir qu'on la limite en vertu d'une autorité étrangère » comme la révélation (*Essais sur la Phil. et la Relig.*, p. 10, 11, 13). Le chef de l'école avait déjà dit : « La philosophie consiste dans la liberté de penser ; un cercle imposé, contînt-il toute vérité, exclut la philosophie » (*Cours de* 1828, première leçon). Mais n'est-ce point vous montrer bien susceptibles envers la vérité, de la redouter à ce point ? Si vous ne croyez ni à la révélation ni à la religion, vous ne pouvez prendre d'avance l'engagement de ne pas la contredire, puisque vous devez la regarder comme une erreur et une chimère ? Mais si vous êtes convaincus de sa vérité, si vous regardez le fait de sa révélation comme un fait prouvé, indu-

bitable, ne pouvez-vous pas, ne devez-vous pas commencer par tenir compte de ce qu'elle enseigne ? Quand on a un principe établi, une vérité acquise, ne doit-on pas partir de là et en faire la règle de ses investigations ultérieures ? Vous semblez donc agir comme si vous ne croyiez pas à la révélation. Vous faites plus : vous agissez comme si vous croyiez, comme si vous étiez convaincus, assurés, que la révélation n'exista jamais. Car si vous doutiez seulement de la non-révélation, vous ne pourriez pas *à priori* vous proclamer à son égard souverains et indépendants, sans vous exposer au plus funeste mécompte. Ou retirez vos paroles, ou expliquez vos sentiments.

Mais voici quelque chose de plus suspect encore. Le nouvel éclectisme a toujours paru ne voir dans le Christianisme qu'une œuvre purement humaine, un développement de la civilisation, un produit des facultés naturelles de l'homme. La religion a toujours été pour lui un ensemble d'images et de symboles recouvrant autant de vérités philosophiques que la réflexion doit dégager et montrer sous leur forme rationnelle (Cousin, *Frag. phil. et introduct. à l'hist. de la phil.*, l. I). Récemment encore il s'exprimait ainsi : « Le Christianisme est à nos yeux le chef-d'œuvre de la raison, l'honneur du genre humain... Oui, l'idée chrétienne, l'idée de l'homme-Dieu avec ses dé-

veloppements naturels est la plus magnifique conquête du genre humain. » (Saisset, *Christ. et Phil.*, p. 320.) Assurément, il serait impossible de s'exprimer autrement si on était convaincu que la révélation prétendue divine du Christianisme n'est qu'une invention, un mythe, une fable.

Jamais cependant on ne les voit nier nettement, attaquer directement la révélation; ils répudient même les philosophes voltairiens qui le firent avec la franchise d'une haine avouée. On se demande donc comment il se fait qu'avec des convictions orthodoxes, comme ils le prétendent, ils affectent un langage qui fournit aux interprétations les plus antichrétiennes. L'explication la plus bienveillante assurément qu'on puisse donner de ce phénomène est de dire qu'ayant vécu dans une longue familiarité avec la philosophie d'outre-Rhin, ils en ont emprunté, sans y penser, la langue et les manières. Mais qu'ils y prennent garde : le rationalisme allemand est décidément hostile à toute révélation divine. Il nie ouvertement la divinité de Jésus-Christ, les miracles et toute l'histoire surnaturelle du Christianisme; il professe un naturalisme universel, et c'est par ce motif qu'il s'exprime d'une manière si libre, si indépendante à l'égard de la religion. Si les philosophes français sont éloignés de ces excès de pensée, qu'ils se gardent aussi de ces excès de langage. Ce n'est pas assez de ne

point être irréligieux, il faut éviter de parler comme si on l'était. Ce n'est pas assez de ne point combattre la révélation, on ne doit pas s'exprimer constamment comme si l'on supposait qu'elle est fausse. Quand on parle trop longtemps dans le sens d'une supposition, on finit par admettre et par croire la chose comme on la suppose. On finit surtout par la faire admettre aux autres, d'autant plus sûrement qu'on attire moins sur elle leur attention, et qu'ils y croient, qu'ils s'y attachent presque sans s'en apercevoir, par la seule habitude de la supposer comme vraie. Nous signalons ce danger à tous les écrivains et professeurs de l'Université, nous le signalons à tous les catholiques, et spécialement à la vigilance du clergé.

VIII

La Raison et la Révélation.

Outre les autres acceptions données à la raison, elle signifie plus généralement la faculté innée dans l'homme de découvrir et de connaître les vérités de l'ordre naturel ; ou encore la lumière naturelle au moyen de laquelle nous apercevons ces vérités. Dans le premier sens, considérée subjectivement, elle est la puissance de voir et comme l'œil de notre âme ; dans le second, prise objecti-

vement, elle est comme le rayon lumineux qui rend l'objet visible au regard de l'esprit.

Révéler, c'est ôter le voile qui cachait une chose; c'est la faire voir et la faire connaître. Le témoin révèle des circonstances ignorées. L'esprit ou la raison découvre aussi des vérités inconnues, et le génie surtout est révélateur. Mais la révélation ne signifie rigoureusement que l'action spéciale de Dieu manifestant aux hommes une vérité; soit qu'ils en aient eu déjà quelque connaissance, soit qu'elle ait été jusqu'alors ignorée; soit que nous puissions, soit que nous ne puissions pas la connaître par nous-mêmes.

Pour manifester et enseigner une vérité, les moyens ne manqueront pas à Dieu. Les hommes peuvent enseigner; comment l'auteur de toute chose ne le pourrait-il pas? Il peut faire entendre une parole articulée; offrir aux yeux un fait extérieur, d'une signification évidente, ou illuminer intérieurement une intelligence et ouvrir son regard à une vérité nouvelle. Le dernier moyen s'appelle quelquefois inspiration, quoique ce mot signifie plus rigoureusement, avec la lumière donnée, une impulsion reçue d'en haut, un mouvement intérieur qui porte à agir.

Sans doute qu'il n'est pas toujours facile de distinguer dans les phénomènes intérieurs l'opération divine du travail de notre esprit. De même

encore, pour connaître qu'une parole ou un signe est de Dieu, il faut évidemment des preuves. Mais évidemment aussi ces preuves doivent être possibles ; si Dieu veut se révéler aux hommes, il leur donnera sans doute les moyens de le reconnaître.

Quoi que puisse dire ou penser le rationalisme, il y a donc, outre les révélations du génie, outre les inspirations du poëte et de l'artiste, du penseur et du philosophe, il y a inspiration et révélation divine, il y a action distincte, positive et immédiate de Dieu, en dehors des lois qui régissent la nature ou les facultés de l'homme.

On peut appeler *naturelles* ces révélations du génie et de l'enthousiasme, et *surnaturelle* la révélation divine, quoique la révélation divine puisse elle-même se diviser en *naturelle* et en *surnaturelle.* Mais pour faire avec exactitude cette distinction, il faut y apporter plus de soin ou de pénétration qu'on n'en a montré quelquefois. Nous avons parmi les catholiques d'étranges théologiens. D'après eux, « la révélation naturelle est celle que Dieu fait par la parole extérieure ; et suivant cette règle, les révélations de Jésus-Christ sont toutes naturelles. La révélation surnaturelle se fait intérieurement, par une impression sur l'âme, et appartient à l'ordre mystique. » Laissons là ces futilités, et disons seulement que la révélation divine naturelle serait celle où Dieu n'enseignerait que

des vérités naturelles, dans un but également naturel; tandis que la révélation surnaturelle a pour objet principal des vérités surnaturelles, et pour but unique une fin également surnaturelle, avec un mode spécial d'opération divine correspondant à cette fin.

Les rationalistes et certains catholiques, partant de points opposés, sont tombés dans une erreur commune en pensant que la raison et la révélation ne peuvent avoir pour objet que les mêmes vérités. « La raison, a dit un écrivain religieux, est comme l'œil de l'esprit et le regard de l'âme; la révélation est comme la lumière qui rend les objets visibles. » On reconnaît le traditionaliste, pour qui la raison n'est dans l'homme que la faculté de tout recevoir de la révélation. D'un autre côté, certains philosophes, ignorant sans doute ce que c'est que vérités surnaturelles, semblent persuadés que la révélation, s'il existe une révélation, a pour fonction unique d'enseigner d'une nouvelle manière ce que la raison enseigne déjà, c'est-à-dire la morale et la religion naturelle; de sorte que la raison et la révélation feraient double emploi dans l'instruction du genre humain (voir M. Saisset, *Christ. et phil.*, p. 282 à 304). C'est par suite de ce raisonnement qu'ils en sont venus à ne paraître soupçonner dans les dogmes et les faits du Christianisme que des vérités rationnelles, phi-

losophiques, qui dès lors doivent être explicables et de tout point accessibles à la raison. Quelque penchant qu'on ait à l'indulgence, il est difficile de voir là autre chose qu'une ignorance profonde du Christianisme, ou une affectation réfléchie de dénaturer ses dogmes. La révélation chrétienne enseigne des vérités morales et religieuses que la raison, jusqu'à un certain point, aurait pu et dû enseigner; mais elle propose aussi, et principalement, des faits et des mystères que la raison n'aurait jamais soupçonnés. Dans le premier cas, elle facilite et augmente, propage et assure la connaissance des vérités naturelles sur la terre; dans le second, elle nous élève au-dessus de nous-mêmes, et nous fait participer aux secrets de la Divinité.

La révélation nous offre donc un double avantage sur la raison humaine; et la repousser pour ne suivre que celle-ci, est un triste privilége de notre liberté. L'ouvrier ne préfère pas la lueur de sa lampe à la clarté du soleil, et le pilote engagé entre les récifs du port ne désire pas voir s'éteindre la lumière du phare, pour consulter une étoile.

Il est puéril de venir exalter la raison de l'homme à l'égal de la révélation, et de lui prodiguer des adulations auxquelles on ne peut croire soi-même. Que sert-il de la présenter comme « aussi pure, aussi sainte, aussi infaillible que la révélation même? » (M. Saisset, *Christ. et Phil.*, p. 276.) De

montrer en elle « le médiateur entre Dieu et l'homme, ce *logos*, ce verbe fait chair, homme à la fois et Dieu tout ensemble; le Dieu du genre humain? » (M. Cousin, *Fragm. phil.*) Un philosophe devrait s'interdire envers la raison ces excès idolâtriques, pardonnables tout au plus à l'imagination d'un poëte sans conviction.

Il n'est pas moins injuste de déprécier le mérite et la valeur de la raison humaine, pour faire hommage de tout à la révélation. La raison aussi est un bienfait de Dieu, *un don du Père des lumières duquel émane tout don parfait.* Elle est nécessaire à l'homme comme la révélation, et même avant la révélation, pour en établir l'existence, les caractères et la certitude; « et la vouloir proscrire pour faire place à la révélation, ce serait, dit Leibnitz, vouloir s'arracher les yeux, pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers un télescope. » (*Nouv. Ess.* l. 4, c. 19.)

La raison n'est pas seulement pour constituer et étudier la révélation divine; c'est là sa plus noble fonction, mais elle ne perd rien pour cela de ses autres prérogatives. Dans le vaste champ des spéculations humaines, elle peut déployer toute son activité. Qu'elle y amasse des trésors de connaissances et de découvertes, la révélation n'interviendra jamais, n'entravera jamais sa liberté; elle encouragera plutôt son ardeur. Dans la sphère même

de la morale et de la religion naturelle, elle ne perd rien de son action. Elle peut tout ce qu'elle pourrait sans la révélation; elle ne doit attendre de sa part que d'être secourue par elle, que d'être préservée par elle de toute erreur. Mais après cela, quand la raison est au terme de ses efforts, aux limites de son domaine, qu'elle ne soupçonne plus rien au delà, la révélation ouvre devant elle un nouvel horizon, élève son regard et offre à son ambition un monde nouveau de vérités jusqu'alors inaperçues. Quel tort lui fait donc la révélation, et en quoi nuit-elle à ses progrès? Est-ce que l'œil s'irrite contre le verre qui découvre à son regard un monde de merveilles, sans cela à jamais nul pour lui?

IX

La Philosophie et la Théologie.

On peut définir la philosophie, telle qu'on l'entend aujourd'hui : la science naturellement acquise de Dieu et de l'homme intellectuel et moral. La théologie est la science de la religion, par conséquent encore de Dieu et de la morale, mais d'une manière supérieure et plus étendue. Certaines connaissances sur Dieu, la religion et la morale, peuvent s'acquérir par les forces de la raison seule,

et sont du ressort de la philosophie; mais elles sont enseignées aussi et plus complétement par la théologie, qui en outre possède le riche trésor des vérités surnaturelles.

On voit donc que la philosophie et la théologie ont une partie commune, la morale et la religion naturelle. Mais si toutes les deux sont appelées à cultiver ensemble ce champ commun de la science, elles étendent en sens divers l'une et l'autre leur domaine particulier, où elles n'ont plus aucun contact; pour la philosophie, domaine inférieur des vérités purement humaines; et pour la théologie, domaine supérieur des doctrines célestes.

Elles offrent encore une autre différence non moins essentielle. La philosophie dans ses investigations, dans ses constructions, et, comme dirait Leibnitz, dans ses établissements, ne s'appuie que sur la raison, n'emploie que des moyens humains, le travail de l'intelligence, le secours des sens et le témoignage des hommes. La théologie reçoit la vérité de la bouche de Dieu même, s'appuie pour les principes, dans la partie même qui lui est commune avec la philosophie, sur la parole de Dieu, biblique ou traditionnelle. Il est facile d'apercevoir déjà quel avantage, quelle supériorité lui donne ce privilége sur la philosophie humaine.

On ne peut donc concevoir deux sciences plus nettement différenciées par leur objet, leur but et

leurs moyens. Comment se fait-il qu'en raisonnant en sens opposé les rationalistes et les traditionalistes en soient venus également à identifier la philosophie et la théologie, et que, continuant de leur donner deux noms différents, en réalité ils les confondent?

En effet, la théologie, étant la science ou la connaissance raisonnée des dogmes révélés, comprend nécessairement les explications et les développements que la raison peut en donner, les applications qu'elle peut en faire; invoquant pour cela le secours de la philosophie, mais partant toujours de principes révélés et s'appuyant primitivement sur la révélation. Or, dans la théorie des traditionalistes, il n'y a et il ne peut y avoir d'autre philosophie que celle-là, par cette considération bien simple que la raison, si elle ne part de vérités reçues traditionnellement ou de principes révélés, ne peut absolument rien, et ne saurait dès lors engendrer aucune science que sur le fondement de la révélation. Aussi d'après eux, « expliquer ces vérités reçues est la fonction véritable, mais la fonction unique de la raison et de la philosophie. — La philosophie consiste précisément à s'assimiler ce fonds divin, et à y puiser la matière première de ses opérations. — L'esprit philosophique, dans la bonne acception du mot, c'est la pénétration respectueuse des vérités et des fondements de

la foi par les lumières naturelles de la raison. — La philosophie théologise, c'est-à-dire parle de Dieu tout comme la théologie... elle parle de Dieu d'après Dieu, comme la théologie, seulement un peu moins explicitement qu'elle. Sa part est de travailler sur ces vérités premières, de chercher à les comprendre... »

Si, après avoir nettement reconnu une philosophie naturelle, ils se bornaient à dire que la pénétration scientifique des vérités révélées, que l'étude de leurs rapports et de leurs analogies avec les autres sciences, avec le monde et la nature, peut former une science à part sous le nom de haute philosophie, de philosophie chrétienne ou catholique; en réservant à la théologie la fonction plus positive de constater la révélation, d'en fixer le sens et l'étendue d'après l'Ecriture et la Tradition; quoique arbitraires, ces définitions ainsi expliquées et entendues n'auraient rien d'inexact ou de dangereux. Mais prétendre que la philosophie n'est que l'explication de la théologie, ou la prendre constamment en ce sens dans la discussion avec les rationalistes, c'est heurter gratuitement leur bon sens et leur raison, c'est avancer une erreur manifeste et peu honorable pour ses auteurs.

On ne peut s'autoriser ici du langage des premiers Pères de l'Eglise, qui ne donnaient pas au mot de philosophie le même sens qu'on lui donna

universellement depuis. Pour Justin, Origène, Eusèbe, et même saint Augustin, la philosophie est la *recherche du divin*, tel qu'il se trouve exposé dans le Christianisme. Selon Clément d'Alexandrie « la vraie philosophie nous vient du fils de Dieu » (*Strom.*, l. 1, § 18). Il est évident que la philosophie qu'ils entendaient opposer ainsi à la philosophie grecque, c'était généralement la vérité chrétienne, l'ensemble des enseignements du Christ, la doctrine nouvelle, la véritable gnose, γνῶσις ἀληθὴς, dit saint Irénée, ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή (IV, 33, n. 8). Ce langage, ce nom général donné à la philosophie, était compris alors, il était accepté, et n'offrait aucun danger. Mais à mesure qu'on cultive davantage une science, que l'attention des hommes d'étude se porte sur toutes ses branches et les approfondit, chacune d'elles se dessine plus fortement et se distingue de celles qui l'avoisinent; de sorte que ce qui était compris sous une expression commune s'honore bientôt d'un nom séparé. C'est ainsi que la philosophie et la théologie ont depuis longtemps formé deux sciences distinctes. Qu'on ne s'imagine pas du reste que ce soit une innovation arbitraire, un écart des méthodes modernes; cette distinction est fondée sur l'essence des choses, elle est due au perfectionnement de la science. D'ailleurs, loin d'être contraire à la pensée des Pères, elle fut plus d'une fois indiquée par eux;

et ce qui prouve qu'ils l'admirent toujours implicitement, c'est que tous accordaient à la raison humaine, en dehors de la révélation, une valeur réelle, et plusieurs l'ont reconnue en termes exprès. Ils auraient tous dit avec saint Thomas : *Ut homo consequi posset æternam salutem, præter philosophicas disciplinas quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem... extare fuit necessarium* (1. p. q. 1, a. 1).

A côté de la théologie, science divine, il y a donc la philosophie naturelle; et il n'est plus permis aujourd'hui, contre l'usage universel, de les confondre ou de leur donner un objet et une fin commune. Il y a une science spéciale qui se nomme philosophie; et celle-là, il serait absurde de l'appeler catholique plutôt que protestante, chrétienne plutôt que musulmane, cléricale plutôt que laïque. Il n'y a qu'une philosophie, c'est la vraie.

Les rationalistes aussi tendent à identifier les deux sciences. Mais tandis que les traditionalistes absorbent la philosophie dans la théologie, c'est la théologie que les rationalistes s'efforcent non de rendre subalterne, mais de supprimer. Niant toute révélation, ou raisonnant constamment dans la supposition qu'il n'y en eut jamais aucune, ils devaient nécessairement conclure qu'il n'existe point de science des dogmes révélés. Ils admettent cependant des vérités religieuses, renfermées sous

l'écorce des symboles et des pratiques de tous les cultes; mais la science de ces vérités, l'explication et la systématisation de ces vérités, c'est la philosophie et non la théologie. Pour eux la théologie, lorsqu'ils la nomment, n'est point une science. Quand la raison humaine, recueillant tous les travaux antérieurs des philosophies et des religions du passé, en forma ce vaste et magnifique système qui s'appelle christianisme, ce fut une œuvre philosophique plus que théologique. La religion considérée comme culte et comme symbole ne peut avoir le caractère de la science. « Elle ne peut être à la fois une église et une philosophie, et aucun mariage n'est possible entre la science et la religion » (M. Saisset, *Ecol. d'Alex.*, p. 184, 187). Les prêtres doivent connaître et propager les enseignements de la religion, mais leur théologie n'est que l'indication non raisonnée, le formulaire invariable des devoirs et des pratiques du fidèle. La science du prêtre n'en est donc pas une; et nous avons entendu nous-mêmes un professeur de la République enseigner que si l'on partageait la société en trois catégories, les travailleurs, les artistes et les savants, les prêtres ne devraient pas être rangés dans la dernière catégorie.

Ils aiment cependant à comparer la religion à la philosophie, la religion non comme science, mais comme sentiment et comme culte, ou comme

expression de l'instinct religieux. C'est comme si l'on comparait l'amour filial ou tout autre sentiment à une science exacte, pour en découvrir les différences et les analogies. Cette manière de procéder leur sert du moins à trouver dans la philosophie des marques nombreuses de supériorité sur la religion. Il est vrai qu'elles ont l'une et l'autre, tous sont de cet avis, le même objet et la même fin, les mêmes devoirs et les mêmes vérités à propager (M. Cousin, *Frag. phil.;* Lamennais, *Esquisse*, t. 1, p. 95. — Saisset, *Essais*, p. XXXIV, XXXV, 188. — *Manuel* de MM. Jacques, Simon et Saisset, p. 16). Mais la religion livre ces vérités sans les discuter, et comme enseignement reçu; les proposant à croire sous la forme du symbole et du culte. Elle ne s'en rend point compte elle-même et n'exige point que le fidèle s'en rende compte, mais qu'il les adopte de confiance et comme aveuglément; tandis que la philosophie appelle d'abord la réflexion et le libre examen, pénètre la vérité, la dégage des voiles du symbole, et la montre dans sa pureté idéale et sous sa forme scientifique (*Manuel*, p. 15. — Cousin, *passim.* — Saisset, *passim.* — *Omnes, passim*).

Ainsi la religion et la philosophie sont également, non deux sciences, mais deux puissances indépendantes, exerçant parallèlement le ministère spirituel, et opérant l'une et l'autre le salut

du genre humain, chacune à sa manière (Saisset, etc.). Toutefois, elles ont beau fonctionner à part et sans s'observer mutuellement, comme elles marchent toutes les deux à la conquête des âmes, il est manifeste qu'elles tendent nécessairement à s'absorber l'une l'autre. D'où résulte un antagonisme non voulu, mais essentiel; antagonisme précieux, qui a pour but et pour résultat le bien de l'humanité (Saisset, XXXVIII, *et alii*). Après tout, on sait bien que la lutte n'est pas égale : la philosophie, supérieure à sa rivale, donne la vérité sous sa forme la plus parfaite et la plus élevée. Elle doit donc, conséquemment à la loi du progrès humanitaire, gagner chaque jour du terrain, attirer à elle tous les peuples et les inonder de ses clartés. La religion, graduellement annulée, disparaîtra comme l'ombre devant la lumière, et le catholicisme n'en a plus que pour trois cents ans... (Phrase inachevée de M. Cousin.)

Cette romanesque utopie sur la philosophie et la religion accuse dans ses auteurs ou une entière ignorance de la matière, ou, s'ils parlent sciemment, une grande légèreté d'esprit. Nous n'avons point à discuter ces théories fantastiques.

Nous avons vu que la philosophie et la théologie sont deux sciences réelles et distinctes, deux sciences principales qui honorent le plus l'esprit hu-

main. Montrons rapidement quelques-uns de leurs rapports.

La théologie, pour établir le fait de la révélation et constater la doctrine révélée, emploie le secours de la raison et s'appuie sur les principes philosophiques. Mais une fois en possession du dogme, elle combine la lumière supérieure de celui-ci avec la lumière naturelle de la raison; et sous cette double lumière, elle fait jaillir des déductions scientifiques dont la nature mixte réunit l'élément humain et l'élément divin : ces épanouissements de la vérité s'appellent conclusions théologiques. Ainsi, pour parvenir à la révélation, la théologie possède toute la certitude des principes de la philosophie, et par conséquent est égale à cette science. Mais une fois appuyée sur la révélation, elle est supérieure à elle, parce qu'elle a de plus qu'elle la garantie de prémisses divines et infaillibles, d'où elle part dans toutes ses investigations. Avec plus de sécurité dans ses décisions, plus d'autorité dans sa parole, elle peut diriger la philosophie quand elles se rencontrent, la redresser au besoin ou lui signaler le précipice.

Le philosophe objectera-t-il que la révélation appartient à tout le monde, qu'il peut l'interpréter aussi bien que le théologien, et qu'il lui appartient comme à lui de juger si le vrai sens du texte sacré est conforme ou contraire à ses conceptions philo-

sophiques? Assurément il peut en avoir le droit, et y réussir quelquefois; à condition pourtant qu'il ait autant que lui consulté, étudié, compris, non-seulement le dogme contesté, mais tout le système de révélation auquel il appartient. Mais alors il n'est plus seulement philosophe, il est théologien. Tel est peut-être son bon plaisir; et nous savons que c'est la prétention de plus d'un philosophe de nos jours. C'est pourquoi il faut un moyen de prononcer entre lui et son adversaire. Mais ce moyen doit exister dans le monde, et dès qu'on le lui présente, il ne peut passer outre; s'il est sincère et loyal, il ne lui reste qu'à reconnaître la vérité.

Ce n'est point faire tort au philosophe que de l'arrêter ainsi; à moins qu'apprendre à mieux voir ne lui soit désagréable. En tout cas ce n'est point faire tort à la science, c'est lui porter un puissant secours; et lorsque les libres penseurs, au nom de la philosophie, réclament son indépendance de la théologie et sa complète émancipation, ils sont coupables avant tout envers la philosophie. C'est, par un zèle aveugle ou criminel, priver leur mère d'une auxiliaire bienveillante, et revendiquer pour elle le droit de se tromper, le droit de se déshonorer, sans être avertie par personne.

X

De la foi dans ses rapports avec la raison.

La question de la foi a toujours été regardée comme une des plus ardues et des plus délicates de la théologie. Dans cette courte explication que nous allons essayer, nous espérons ne rien donner qui ne puisse être accepté par la plus stricte orthodoxie.

On pourrait s'étonner qu'il soit si difficile de faire comprendre une chose que tant d'âmes possèdent et goûtent avec bonheur. Mais il en est ainsi des plus beaux sentiments et des plus nobles pensées : rien de plus doux et de plus facile que d'admirer leur expansion, leur abondance de vie, et pour ainsi dire leur cours majestueux ; mais s'il s'agit de remonter à leur source, de les analyser à leur origine, d'explorer leur nature, leurs causes et leur ordre de génération, alors on doit s'attendre à un travail aride, à des recherches pénibles. De nos jours d'ailleurs on lit sur ce sujet tant de théories étranges, contraires, incohérentes ; plusieurs écrivains qui ont voulu l'aborder, en ont donné des explications si propres à l'embrouiller, l'ont environné de tant de nuages, en ont obscurci la

notion par des couleurs si vagues, si flottantes, et quelquefois si fausses, que ce n'est pas une peine légère de la dégager, cette notion, et de la montrer au regard nette et précise.

Il est pour l'homme plusieurs manières de recevoir la vérité, d'y adhérer et d'obtenir la certitude.

L'affirmation peut naître d'abord de l'évidence. Quand l'éclat de l'évidence est tel que les deux termes de la question resplendissent d'eux-mêmes au regard de l'esprit, c'est l'évidence immédiate. Mais il n'en va pas toujours ainsi : souvent on est obligé de chercher un autre terme en affinité avec les deux premiers, et qui, interposé au milieu d'eux, provoque un développement de lumière. Ce développement de lumière peut être tel qu'il produise entre ces deux termes une évidence immédiate. Vous voulez prouver à une jeune intelligence que l'univers a une cause : vous lui parlez d'un objet d'art et de l'ouvrier qui a dû le façonner, et aussitôt l'auteur de l'Univers devient évident pour elle. Souvent il arrive aussi que les premiers termes, malgré la présence d'un troisième, restent l'un par rapport à l'autre dans leur obscurité primitive ; mais, comme dans la lumière de ce troisième on aperçoit du moins leurs rapports avec celui-ci, on en conclut avec certitude leurs rapports entre eux. C'est l'évidence médiate, ou de raison-

nement. Un astronome soupçonne l'existence d'une planète ; il observe certains phénomènes célestes, en étudie les lois, calcule leurs résultats par rapport à l'astre supposé; et il en déduit l'existence de la planète qu'il ne voit pas. Enfin, il peut se faire qu'un seul intermédiaire ne suffise pas, et qu'on doive en appeler d'autres en nombre indéfini. Mais comme dans cette chaîne ainsi allongée, tous les anneaux, depuis le premier jusqu'au dernier, sont unis entre eux, et que leur union est reconnue et constatée, on prononce sans hésiter l'union des deux extrêmes, quoiqu'on ne l'aperçoive pas en elle-même. Dans une longue équation algébrique, on doit à la fin de l'opération, si tous les moments en ont été soigneusement observés, rigoureusement conclure le rapport des deux termes du problème, quelque étrangers l'un à l'autre qu'ils continuent à paraître.

Or, nous disons maintenant : quels que soient les intermédiaires employés, que ce soit une idée pure ou un fait, une sensation ou un témoignage, le prononcé final est toujours de la même nature, et l'affirmation revêt toujours le même caractère, parce qu'elle esttoujours engendrée par l'évidence, par l'évidence médiate sur laquelle elle s'appuie. En effet, si par le témoignage de quelqu'un, homme, ange ou Dieu, j'apprends un fait ou une vérité, si je n'y adhère que sur la preuve évidente

de la véracité de ce témoignage ; en quoi ma conviction sera-t-elle moins rationnelle, moins logique et moins scientifique, que si j'admets, par exemple, après les avoir prouvées par de longs syllogismes, les propriétés du carré de l'hypothénuse? Dans ce dernier cas, la certitude est rationnelle, parce qu'elle résulte de l'enchaînement évident de tous les termes qui entrent dans la série de la démonstration ; mais dans le premier, elle est également fondée sur un enchaînement d'une évidence pareille, c'est-à-dire sur la preuve évidente que le témoignage existe, que celui qui parle connaît ce qu'il dit, et que sa parole dans la circonstance donnée ne peut être que l'expression de la vérité.

Mais quand il s'agit d'admettre quelque chose sur la parole d'autrui, il se produit en nous un autre phénomène psychologique, auquel les philosophes n'ont pas donné peut-être une attention suffisante, ou que du moins ils n'ont pas analysé ni caractérisé sous sa forme particulière. Toutes les fois que nous nous tenons suffisamment assurés que la parole de quelqu'un est pour nous une source de vérité, qu'il possède une raison éclairée et qu'il n'a d'autre volonté que de nous instruire, alors, non-seulement nous demeurons convaincus de la vérité qu'il nous atteste, mais nous nous *fions* à lui, nous avons *foi* ou *confiance* en lui, nous *croyons* à sa parole, non plus précisément en vertu de la

certitude acquise que dans le cas présent il ne peut nous tromper, mais sur l'autorité de sa seule parole. C'est ainsi qu'un fils croit à son père, un ami à un ami, un disciple à son maître. Dans les actes que nous produisons alors, il existe une différence essentielle, digne d'être remarquée : j'admets un fait sur la parole d'un certain nombre d'hommes, sans avoir *confiance* en leur parole, sans *croire* à leur parole, mais uniquement parce que je *sais* qu'ils ont dit la vérité. Je puis être même contre ces témoins dans une défiance légitime, parce que je ne connais ni leurs lumières ni leur volonté de ne jamais me tromper ; chacun d'eux est sujet à l'erreur, chacun d'eux peut trahir la vérité ; ce n'est donc pas directement sur leur témoignage que je m'appuie, et ce n'est pas leur témoignage en lui-même qui fait ma sécurité. Mais parce qu'ici le fait est à leur portée, parce qu'ils n'ont aucun intérêt à me tromper, et qu'ils parlent même contre leur intérêt, je suis forcé d'admettre ce qu'ils m'attestent. Il y a là évidence, il y a conviction rationnelle. Au contraire, un homme en qui j'ai pleine confiance m'apprend un fait ou une vérité ; quand même il me serait évidemment prouvé qu'il ne me trompe pas, je n'envisage plus cette preuve et cette évidence, mais uniquement son autorité, à laquelle je m'abandonne avec sécurité et bonheur. C'est la foi.

On peut se fier à la parole de l'homme et à la parole de Dieu : il y a donc foi humaine et foi divine ; avec cette différence que la première est naturelle et que la seconde doit être surnaturelle. La foi à un homme est naturelle parce qu'elle n'est que l'acte ordinaire de notre esprit et surtout de notre cœur. La foi en Dieu peut aussi être naturelle, parce qu'il n'est rien de plus naturel pour l'homme que de se confier à la parole et à l'autorité de Dieu quand il a parlé. Mais dans le chrétien elle devient surnaturelle lorsque ses facultés humaines n'agissant plus seules en lui, et que la grâce opérant sur son esprit et sur son cœur d'une manière spéciale et supérieure, il en résulte une adhésion toute nouvelle et *suî generis* au dogme révélé. Sa croyance à la parole de Dieu est alors un acte divin, non-seulement par son objet, mais par le principe supérieur qui le produit et par le mode spécial dont il le produit.

D'après ces explications, on peut admettre une vérité révélée de trois manières différentes qui renferment et qui montrent le caractère distinctif de la raison et de la foi : 1° Une conviction rationnelle, scientifique de la vérité divinement attestée ; 2° une foi naturelle au témoignage de Dieu ; 3° une foi surnaturelle à sa parole et à son autorité.

Telle est la notion simple et précise de cette foi divine ou théologale dont quelques hommes du

monde se font une idée si étrange, comme d'une chose qui n'aurait pas de sens pour la raison humaine et qui serait sans analogies dans la vie ordinaire. Non, la foi n'est pas sans analogies dans les actes de la vie humaine. D'abord la foi divine naturelle ou l'adhésion et la confiance naturelle à la parole de Dieu n'est point d'un autre genre que la foi à la parole d'un homme. La seule différence est que l'autorité divine commande nécessairement plus de confiance que n'importe quelle autorité humaine. Ensuite la foi surnaturelle n'est autre chose que cet assentiment et cette adhésion produite en nous par la grâce, quoique nous ne comprenions pas la manière dont elle agit en nous et par nous. C'est là tout ce que l'Église entend lorsqu'elle enseigne que « la foi consiste à croire fermement sur l'autorité de Dieu tout ce qu'il a révélé. »

La raison et la foi sont distinctes, mais nécessairement unies. N'est-il pas évident que la foi à la parole de Dieu comme à celle de l'homme ne doit avoir lieu qu'après la certitude acquise qu'il a parlé et que sa parole est véridique. Par conséquent la foi suppose avant elle la raison et la connaissance certaine.

Sur ce point encore les rationalistes et les traditionalistes se sont rencontrés dans une erreur commune, qui consiste à dire que c'est la foi qui

précède et la science qui vient après; que la foi arrive sans raisonnement antérieur; qu'elle nous vient spontanément ou providentiellement. D'après les traditionalistes, la foi donne le premier fondement à la certitude; elle précède donc l'exercice de la raison. « Nulles vérités antérieures à la foi; mais la foi étant donnée, la science, celle qui est possible à l'homme, consiste uniquement à pénétrer la foi, à en saisir les enseignements, à en découvrir l'enchaînement et la raison. Le fond de la foi est le fond de la raison même. Toute science humaine est mêlée de foi, et la science pure est réservée à Dieu. »

La théorie des rationalistes n'est pas moins surprenante. Pour eux la foi c'est l'enthousiasme primitif des hommes ou des peuples dans l'enfance; c'est poésie, instinct, spontanéité, besoin non raisonné de croire. « L'enthousiasme, après avoir entrevu Dieu dans le monde, crée le culte, et dans le culte entrevoit Dieu encore. La foi s'attache au symbole et y contemple Dieu, qui n'y est pas cependant; mais sa gloire est de voir Dieu où il n'est pas. (Cousin, *Introd. à l'Histoire de la Philosophie*, leç. I.) — La foi n'est qu'une raison aveugle, ignorante, enveloppée. (Gatien Arnoult.) Pour M. Saisset, la science représente « les clartés de l'intelligence, et la foi les mystérieux besoins du cœur (1).

(1) Cette notion de la foi donnée par les philosophes est tel-

(*Essais*, p. 1-3-7.) Cependant l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne peuvent pas être les derniers degrés du développement intellectuel ; en présence du symbole, l'homme, après l'avoir adoré, éprouve le besoin de s'en rendre compte; et le jour où l'homme s'est rendu compte de sa croyance, est née la science et la philosophie. » (Cousin, Lamennais, etc.)

On ne sait en vérité de quelle foi ces philosophes veulent parler; on pourrait douter même qu'ils veulent parler sérieusement. Toute espèce de foi, si elle est raisonnable, ne suppose-t-elle pas la raison, loin de l'exclure? Comment la foi que j'ai en vous exclurait-elle les preuves que je puis avoir que vous ne me trompez pas? Si je me fiais à votre parole, sans savoir si vous êtes digne d'être écouté, ne penseriez-vous pas, quand vous craindriez de l'avouer, que ma confiance est insensée et ma foi stupide?

Pour soumettre ma raison, il me faut des raisons : rien de plus rigoureusement orthodoxe que

lement accréditée que des gens du monde qui ne sont pas philosophes l'adoptent de confiance, sans essayer même de la justifier. « La foi, dit M. Proudhon (1er mars 1849), c'était la reconnaissance d'un principe mystique, supérieur à l'humanité et hors de l'humanité, reconnaissance qui ne s'appuyait sur aucune raison dialectique et qui s'exprimait seulement par l'adoration et la prière. »

cette parole célèbre, même quand il s'agit de la foi divine. Il me faut des raisons ; il me faut même des raisons certaines; et l'Église a condamné comme fausse la pensée qu'on pût avoir la foi avec le doute ou la seule probabilité que Dieu ait parlé. (Innoc. XI, prop. 21. 1679.)

L'enseignement catholique est unanime sur ce point, qu'il faut des raisons pour croire. On a toujours reconnu que « c'est une légèreté insensée, de croire précipitamment ou sans avoir réfléchi. » (*Eccli.* 19.) Jésus-Christ lui-même ne proclamait-il pas que les incrédules de son temps auraient été autorisés à ne pas croire, s'ils n'avaient pas eu les preuves des vérités qu'ils entendaient ? (*Joan.* XV, 24.) « Ne croyez pas à tout esprit, nous dit l'apôtre, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu ; car il y a de faux prophètes dans le monde. » (I *Joan.* IV, 1.) Selon saint Augustin, la foi ou l'autorité prépare l'homme à la raison, c'est-à-dire à l'intelligence des vérités qu'il ne concevrait pas sans elle ; quoique à vrai dire, ajoute-t-il, la raison ne laisse jamais l'autorité agir toute seule, puisque l'on examine à quelle autorité on doit ajouter foi (*De verâ Relig.*, n° 45). Aussi dit-il ailleurs : « Il serait impossible à l'homme de croire en Dieu si auparavant il ne comprenait déjà quelque chose. » (*In Ps.* 118, *serm.* 18, n° 3.) La doctrine de saint Thomas n'est point différente : « Pour les dogmes qui sont l'objet de la

foi, l'homme ne les croirait pas, s'il ne voyait qu'ils doivent être crus, soit par l'évidence des miracles, soit par toute autre preuve; *non crederet, nisi videret ea esse credenda.* (2, 2, q. 1. a. 4, ad 2.) Sans doute, ajoute-t-il plus loin, la foi n'admet point un examen par lequel la raison naturelle se démontrerait ce qui est cru, mais elle admet l'examen des motifs qui portent à croire. » (*Ibid.* q. 2. a. 1, ad 1.) «Comment serait-il possible, demande Suarez, que l'homme crût avec assurance et pleine sécurité, s'il ne voyait avec certitude que la chose est croyable? (*De Fid.* D. 4. S. 2.) Aussi prouve-t-il clairement que la raison et l'intelligence sont nécessaires à la foi 1° pour savoir ce qu'il faut croire, et comprendre d'une manière quelconque ce qui est enseigné; 2° pour juger si les motifs de croire sont réels et suffisants; 3° au moins dans le théologien, pour expliquer et réfuter les objections contre le dogme révélé.

Mais c'est trop insister sur une vérité incontestable, et jusqu'ici incontestée parmi les catholiques. On cherche en vain ce qui a pu donner occasion à cette singulière idée, que la foi exclut la science et la raison; si ce n'est peut-être certains principes théologiques mal compris et mal interprétés, tels que ceux-ci : 1° La foi ne repose pas sur la raison. D'où il suivrait qu'elle n'a besoin ni de la science ni de la raison; 2° la foi est une affaire de la vo-

lonté, c'est elle qui commande de croire. Preuve évidente que la raison n'est pour rien dans cet acte mystérieux; la volonté ne commande jamais de comprendre et de savoir; 3° la foi cependant ne dépend pas de l'homme, c'est un don du ciel, il faut la demander. Elle n'a donc rien de commun avec la science, qui n'exige que l'exercice de nos facultés; 4° la foi est essentiellement et constamment libre; il dépend de nous de l'accepter, et quand nous la possédons, nous sommes toujours libres d'y renoncer; tandis que celui qui a la science d'une chose, qui la voit avec évidence, n'est pas libre de ne pas la voir et de ne pas la connaître; 5° la foi exige le sacrifice de la raison, réduit l'esprit en servitude (2 Cor. x, 5), soumet et captive l'intelligence, arrête son libre exercice, loin de le développer. D'où Pascal a pu conclure que, pour croire, il n'est qu'un moyen, c'est de *s'abêtir* : expédient extrême auquel les esprits malades ne balancent pas de recourir, n'ayant d'autre moyen d'échapper au scepticisme que de se précipiter dans la foi; 6° il est si vrai que la foi exclut la raison, qu'elle commande de croire contre la raison même. Elle affecte l'absurde, et la plus haute expression d'une foi dévouée est cette parole fameuse : *Credo, quia absurdum.*

Un mot d'explication sur chacune de ces difficultés, qui semblent effaroucher plus d'un rationaliste

se croyant esprit sérieux. Cependant, si elles prouvent quelque chose, c'est que la foi n'est pas la raison, qu'elles sont entièrement distinctes; mais nullement qu'elles s'excluent ou que la raison ne soit pas nécessaire à la foi.

Pour croire, la foi exige des motifs de crédibilité, nous l'avons vu ; mais dans le moment même de croire, elle n'envisage plus ces motifs qui l'ont amenée à croire. Elle ne considère plus que l'autorité de celui à qui elle croit, elle s'y abandonne, elle s'y livre et s'y repose avec affection et sécurité. Le disciple ne fait pas tous les matins avant la leçon un raisonnement pour se prouver qu'il y a obligation pour lui d'aller en classe, que son maître est présent, qu'il l'entend, etc. Il sait tout cela, il n'a plus besoin d'y penser ; il est tout entier à la parole de son maître, dont il reçoit les enseignements avec pleine confiance. Ainsi en est-il du chrétien : les preuves logiques, historiques, métaphysiques ou morales qui établissent le fait et le sens de la révélation divine, sont incontestables pour lui; mais dans l'acte de foi, c'est uniquement l'autorité de la parole de Dieu qui entraîne son esprit et sa volonté, et qui est le motif direct, formel et intentionnel de son assentiment. On n'entend pas autre chose quand on dit que la foi repose non sur la raison, mais sur l'autorité de Dieu.

C'est la volonté qui détermine la foi, rien de

plus simple. Quand je me serais prouvé évidemment, irrésistiblement, et que Dieu a révélé un dogme, et que Dieu ne peut être trompé, et qu'il ne peut me tromper, j'aurais nécessairement la certitude de la vérité révélée, mais je n'aurais pas encore la foi. Les Juifs, témoins des miracles de Jéesus-Christ, étaient convaincus, et ils ne croyaient pas. C'est qu'on peut être convaincu de la nécessité de croire, et refuser encore de croire. L'impossibilité de nier la vérité ne suffit pas pour avoir la foi; il faut de plus que par un mouvement affectueux de la volonté, que les théologiens appelleraient *pius motus voluntatis*, l'esprit s'appuie exclusivement sur l'autorité de Dieu et s'y repose avec confiance. On peut appliquer à toute espèce de foi ce que dit saint Thomas de la foi divine: *Credere est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis* (2. 2. q. 2. a. 9).

Mais il faut plus encore, s'il s'agit de la foi chrétienne et surnaturelle. L'homme réduit à ses efforts ne peut y parvenir, parce que la grâce seule peut surnaturaliser nos actes. Il faut donc demander la grâce nécessaire pour croire. Tant d'hommes qui disent avoir le désir de croire, qui hésitent et se fatiguent loin de Dieu, ont-ils pensé à cette nécessité de la prière? Néanmoins nous pouvons par nos seules forces avoir la foi naturelle. Croire naturellement à la parole de quelqu'un, même à celle de

Dieu, n'est pas au-dessus des facultés humaines.

L'homme est libre sous l'empire de la foi, il ne faut pas s'en étonner, ni penser qu'il ne l'est jamais sous l'empire de la science. Lorsque la vérité brille avec le plus d'éclat, si elle offense quelque passion, la volonté peut chercher des nuages, obscurcir l'esprit, distraire son regard, dissiper sa conviction ou l'atténuer indéfiniment. Que sera-ce s'il s'agit d'une vérité longuement et laborieusement prouvée, mais restée en elle-même toujours incomprise? S'il s'agit d'un fait contingent, d'un fait éloigné, reposant sur la parole de témoins dont chacun est sujet à l'erreur et capable de tromper sciemment? S'il s'agit enfin de cette certitude morale où à côté de preuves réelles peuvent toujours se présenter des apparences contraires, et avec la raison d'affirmer la possibilité de nier? Cependant il est vrai de dire que, sous l'empire de l'évidence, qu'elle vienne de la clarté de l'idée ou de la force du témoignage, je ne serai point libre de refuser mon assentiment tout le temps que cette évidence frappera mon attention et que l'impression des motifs se fera sentir à mon esprit. Tandis qu'un penseur qui, par le raisonnement, serait forcé d'admettre une vérité révélée, resterait toujours libre de s'abandonner à ce *pius motus voluntatis* qui porte à croire, resterait toujours libre de s'abandonner à l'autorité de Dieu avec cette confiance affectueuse qui constitue la foi.

La foi humaine, la foi à l'homme que nous voyons, est en soi libre et volontaire, à plus forte raison la foi en Dieu que nous ne voyons pas ; mais à plus forte raison surtout la foi chrétienne et surnaturelle qui est produite en nous par la grâce. Pour la perdre, il suffit de renoncer à la grâce qui la produit, ce que nous sommes libres de faire à chaque instant. Nous ne l'avons plus du moment que nous ne voulons plus l'avoir.

On comprend donc que ce formidable sacrifice de la raison, par lequel on la fait taire, on la réduit en servitude, etc., consiste tout simplement, non à croire sans raison, sans preuves ou sans motifs de crédibilité; mais une fois qu'on s'en est assuré, à en faire très-raisonnablement abstraction, pour ne se reposer que sur la parole de celui à qui l'on croit. Qu'y a-t-il de plus légitime et de plus conforme à la raison ? Est-ce donc là pour l'homme *s'abêtir* ou croire en aveugle ? Le disciple est-il obligé de *s'abêtir* pour se fier à la parole d'un maître qu'il sait d'ailleurs être capable (1) ?

(1) M. de Lamennais, dans son dernier ouvrage, s'efforce de prouver que la foi des Chrétiens est nécessairement aveugle et dénuée de tout fondement; parce qu'ils ont foi à l'ordre surnaturel, et que l'ordre surnaturel étant sans réalité, ou du moins hors de la portée de l'esprit humain, est nul pour lui, et ne peut être cru que par un acte pur de la volonté, par un acte complétement arbitraire ou fatalement déterminé par

Mais prétendre que la foi se déclare elle-même opposée à la raison et ordonne de croire ce qui est contraire à la raison, c'est une accusation tellement énorme qu'elle peut à peine paraître sérieuse. La vérité peut-elle jamais être opposée à la vérité ? ou bien de la révélation et de la raison, y en a-t-il une qui soit pour nous une source d'erreur? C'est le raisonnement que développe longuement saint Thomas dans le c. VII, l. 1, contr. Gent. Quand donc un apologiste chrétien, après avoir prouvé la divinité du dogme catholique par cette raison qu'étant si en dehors de toutes les notions humaines il était naturellement introuvable à la raison, résume sa pensée par cet énergique épiphonème : *credo, quia absurdum*, ce mot s'explique de lui-même, et forme une preuve aussi solide qu'inattendue. Mais en conclure que l'absurdité est en soi pour les Chrétiens un motif de croire, leur supposer un sens perverti et sympathique avec l'absurde, comme on voit certains malades bizarres rechercher les poisons et les aliments malfaisants; en vérité, c'est se montrer par trop naïfs, pour des philosophes.

La foi, pour naître dans une âme, n'ôte rien à la science et à la raison; lorsqu'elle règne dans les cœurs, loin de lui nuire, elle la seconde et la fa-

Dieu. (*De la Société première ou de la Religion*, p. 82 à 85.) On avouera que sa preuve n'est pas péremptoire.

vorise. On voudrait faire entendre qu'une fois maîtresse du terrain, la foi comprime la raison et paralyse tous ses élans; c'est une calomnie. Loin de là, elle est pour elle un élément de progrès. Non-seulement elle provoque et encourage ses efforts dans toutes les sciences humaines, dans tous les arts, dans toutes les branches de la civilisation; mais elle soumet à son regard et à son activité son propre domaine à elle-même, les vérités religieuses. Et ici quelle ample moisson elle lui offre dans son histoire, son dogme, son culte, sa morale! La foi se livre tout entière à la curiosité de l'esprit humain; elle ne pense point à renfermer dans un sanctuaire impénétrable un choix de vérités secrètes qu'elle veuille soustraire à ses investigations. Non, elle l'invite elle-même à étudier ses dogmes les plus sacrés, à les comprendre autant qu'il est en lui. Il peut travailler à pénétrer leur sens profond, à saisir leurs rapports, leur ordre de génération et de dépendance, à les relier entre eux, à les systématiser, à en former une vaste synthèse qui unit le ciel avec la terre. Il existe de ce travail des monuments qui feront un éternel honneur à l'esprit humain.

La foi et les vérités qu'elle contient, c'est pour l'homme une science de plus, et la première de toutes; c'est un monde nouveau qui nous est livré, et où peut se déployer toute l'activité de l'esprit

humain. Quand Dieu plaça sous nos pieds la terre et sur nos têtes la voûte céleste, il ne nous défendit point de considérer son œuvre, d'en admirer l'ensemble, d'en étudier les détails, d'en saisir les lois, de les faire servir aux besoins de la vie, et d'arriver ainsi à connaître, à bénir et à glorifier davantage l'auteur de toutes choses. Ainsi en est-il du monde surnaturel et divin : Dieu ne nous l'a point confié comme un dépôt que nous devions conserver sans y porter le regard. Plus nous en ferons une étude sérieuse et approfondie, plus nous apprendrons à honorer Dieu et à respecter sa religion.

La raison peut non-seulement pénétrer les dogmes de la foi, elle peut aussi en examiner la certitude et les preuves qui l'établissent. Celui qui possède la foi ne peut pas suspendre son adhésion et s'établir dans un doute réel ; par la raison toute simple que celui qui est certain d'une chose ne peut pas en douter. Est-ce qu'un géomètre à qui on demande les preuves de ses théorèmes, cesse de les tenir pour certains pendant qu'il cherche les preuves demandées? Le chrétien aussi peut, et souvent il doit rechercher les raisons qu'il a eues de croire, afin de les constater, de les fortifier, et d'être en état de les administrer à soi et aux autres : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de eâ quæ in vobis est spe* (1 Petr., 3, 15). Sans doute ce travail a ses dangers : bien des esprits,

manquant de fermeté ou de rectitude, seront exposés à prendre des difficultés pour des démonstrations, et pour peu que la passion sollicite l'intelligence, ils se laisseront facilement égarer par la lueur la plus légère. Mais la raison elle-même leur tracera des règles ; s'ils les suivent, ils ne s'égareront pas. Cette étude a des principes certains qui peuvent en assurer le succès.

Quant à ceux qui ne croient pas, ah ! ils peuvent, ils doivent chercher, examiner, raisonner, se démontrer. Et pourvu qu'ils procèdent avec droiture et sincérité, disposés à embrasser la vérité quelles qu'en soient les conséquences, à suivre la parole de Dieu quand ils l'auront découverte ; pourvu encore qu'ils prient et invoquent cette influence divine qui éclaire les intelligences et attire les cœurs à la vérité ; bientôt ils trouveront un terme à leurs doutes, à leurs perplexités, et pourront reposer leur âme dans la certitude et le bonheur de la foi.

Oui, ils peuvent croire, s'ils le veulent. Mais le veulent-ils, ceux qui cherchent et allèguent des impossibilités qu'eux-mêmes ne prennent pas au sérieux ? « N'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être, » ose-t-on dire (M. Cousin, *Fragm. phil.*, 3ᵉ édit., 2ᵉ préf.), et « ne croit pas qui veut ; la preuve c'est qu'il faut des raisons de croire » (M. J. Simon, *Revue des Deux-Mondes*, mars 1841). Impertinente excuse, raillerie sacrilége. On dirait un fils insolent

qui, invité d'aller à son père et de répondre à ses caresses, prétexterait en ricanant une folle impossibilité de marcher. Ils ne peuvent croire sans raisons, ces philosophes ! Serait-ce donc que le vulgaire, c'est-à-dire tous les chrétiens, croient sans raisons? ou que les raisons manquent aux philosophes? Non, la lumière ne manque à personne; et si Dieu a donné aux hommes une religion, il ne veut pas apparemment qu'elle soit impossible à connaître. Il veut « que tous parviennent à la connaissance de la vérité; son désir est que tous les hommes soient sauvés » (1 Timoth., 2, 4); et il en ménage les moyens à tous les cœurs sincères.

APPENDICE.

SENTIMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE

SUR L'ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL, COMME SOURCE PREMIÈRE DE NOS CONNAISSANCES.

S. AUGUSTIN, ÉVÊQUE D'HIPPONE.

Du maître qui enseigne.

LIVRE UNIQUE,

Dans lequel on traite au long de la valeur et de la fonction du langage, pour établir que la science des choses s'acquiert, non par les paroles que l'homme fait résonner au dehors, mais par l'éternelle vérité qui enseigne au dedans.

DIALOGUE ENTRE ADÉODAT ET AUGUSTIN.

....

CHAPITRE **10.** — *S'il y a des choses qui peuvent être enseignées sans le secours des signes.*

32..... AUGUSTIN. — ... Vous voyez que nous arrivons l'un et l'autre à établir qu'il y a des choses qui s'apprennent sans le secours des signes. Nous nous trompions tout à l'heure en pensant qu'il n'en est aucune que l'on puisse montrer par elle-même, sans avoir recours à quelque signe. Car il y en a, et non pas en petit nombre ; elles se présentent à l'es-

prit par milliers. Comment pourrions-nous en douter, je vous prie? Je ne vous parlerai pas des hommes, qui sur toute sorte de théâtres nous font voir une foule innombrable d'objets, et nous les font connaître par eux-mêmes, sans l'emploi d'aucun signe. Mais voyez ce soleil, cette lumière qui baigne et submerge tous les corps; la lune, et tous les astres, l'étendue de la terre et l'immensité des mers, avec leurs productions innombrables; Dieu et la nature ne nous montrent-ils pas toutes ces choses par elles-mêmes?

33. *Les choses ne s'apprennent point par les mots eux-mêmes.*

Si nous y regardons de près, peut-être ne trouverez-vous rien qui s'apprenne par les signes qu'on en donne. En effet, quand on me donne un signe, ou j'ignore de quelle chose il est signe, et dans ce cas il ne peut rien m'enseigner; ou bien je le sais, et alors que m'apprend-il? Par exemple, quand je lis dans l'Écriture: «et leurs saraballes n'ont point été changées (1); » ce mot *saraballes* ne me montre pas la chose qu'il signifie. Si on donne ce nom à certains ornements de tête, est-ce en l'entendant que j'ai appris ce que c'est que tête, et ce que c'est que ornements? Je le savais auparavant, et j'avais acquis la connaissance de ces deux choses, non en les entendant nommer par d'autres, mais en les voyant moi-même. En effet, la première fois que ces deux syllabes, *tête*, frappèrent mes oreilles, je ne connus pas plus ce qu'elles signifiaient, que je n'ai connu la signification du mot *Saraballes*, la première fois que je l'ai

(1) Et saraballæ eorum non sunt immutatæ. Dan. 3, 94.

lu ou entendu. Mais comme j'entendais répéter souvent, *tête*, je remarquai et je notai dans quelle circonstance on le disait; et par là je découvris que c'était le nom d'une chose que j'avais appris à bien connaître en la voyant. Avant que j'eusse fait cette découverte, ce mot n'était pour moi qu'un son; et je connus que c'était un signe, quand je trouvai de quelle chose il était signe (1). Or, je le répète, j'avais connu cette chose, non par le signe, mais par la vue même de la chose. Ainsi c'est par la chose que l'on connaît le signe, plutôt qu'on ne connaît la chose par le signe.

34. Pour comprendre ceci plus clairement, supposez qu'on nous dit pour la première fois ce mot :

(1) Saint Augustin établit ici que quand on reçoit un signe pour la première fois, non-seulement on ignore la chose qu'il signifie, mais on ignore même s'il signifie quelque chose. Ceci semblerait contredit par l'exemple d'un homme devant qui on prononcerait pour la première fois ce mot latin, *caput tuum*, qu'il ne comprend pas. Car s'il ne sait pas quelle signification on lui donne, il comprend du moins qu'on veut lui en donner une. Mais comment le sait-il, et comment l'a-t-il appris ? Evidemment ce n'est pas par le signe lui-même. Ce qui le prouve, c'est que si on avait prononcé le même mot devant lui, avant qu'il eût jamais entendu parler, ce mot prononcé sans autre indication ne lui aurait pas même appris qu'il est un signe. Si, en l'entendant aujourd'hui, il devine qu'on veut lui dire quelque chose, c'est par l'habitude qu'il a de recevoir des signes analogues. Il est donc vrai que s'il ne connaît aucun signe de ce genre, si c'est la première fois qu'il entend parler, il ne saura même pas qu'on veut lui parler.

tête. Ignorant s'il est un simple son, ou s'il est en même temps un signe, nous cherchons ce que c'est que *tête* (retenez bien que nous cherchons à connaître, non la chose qui est signifiée, mais le signe lui-même, et nous ne pouvons le connaître tant que nous ignorons de quelle chose il est signe). Si donc pendant que nous cherchons ainsi, quelqu'un nous montre la chose avec le doigt; en la voyant, nous apprenons le signe que nous avions entendu, mais sans le connaître. Cependant, comme dans le signe il y a deux choses, le son et la signification, nous percevons le son, non par le signe, mais par l'impression faite sur l'oreille; et nous connaissons la signification en voyant la chose signifiée. Car ce geste du doigt ne peut signifier que l'objet vers lequel il est dirigé; or il n'est pas dirigé vers le signe, mais vers la partie du corps appelée tête. D'où il suit que ce geste ne peut me faire connaître ni la chose, puisque je la connaissais; ni le signe, puisqu'il n'est pas dirigé vers le signe. Mais je ne m'arrête pas davantage à ce geste du doigt, parce qu'il me semble être plutôt le signe de l'indication elle-même, que celui des choses indiquées; comme l'adverbe *voilà*. Aussi employons-nous à la fois et le geste et l'adverbe, de peur qu'un seul ne suffise pas pour indiquer. Mais ce que je désire surtout vous persuader, si je le puis, c'est que nous n'apprenons rien par ce genre de signes qu'on appelle mots. Car, comme je l'ai dit, c'est la connaissance de la chose signifiée qui nous fait connaître la valeur du mot, ou le sens renfermé dans le son, plutôt que le signe ne nous fait connaître la chose.

35. Ce que j'ai dit de *tête*, je puis le dire de *orne-*

ments et d'une foule d'autres choses. Néanmoins, quoique je sache d'avance ce que c'est que *ornements*, cela ne suffit pas pour comprendre le mot *saraballes.* Mais si quelqu'un m'indique la chose par geste, ou me la représente en peinture, ou me montre un objet qui lui ressemble, je ne dis pas qu'il ne me la fera pas connaître, ce que je prouverais facilement, si je voulais m'étendre un peu ; mais, ce qui revient à peu près au même, il ne me la fera pas connaître par ses paroles. En effet, si pendant que je regarde par hasard ces ornements, il prononce devant moi ces mots: voilà des saraballes, je connaîtrai alors la chose que j'ignorais, non par les paroles qu'il vient de prononcer, mais par la vue de l'objet qui me fait connaître la valeur du nom prononcé. Car j'ai connu l'objet en m'en rapportant, non à ses paroles, mais à mes yeux. Néanmoins c'est peut-être sa parole qui m'a déterminé à faire attention, à regarder et à considérer ce que je voyais.

CHAPITRE 11. — *Nous n'apprenons pas les choses par les mots qui se font entendre à l'extérieur, mais par la vérité qui enseigne à l'intérieur.*

36. Telle est donc toute la valeur que je puis reconnaître aux mots; c'est tout au plus de nous avertir de chercher les choses, et non pas de nous les montrer pour nous les faire connaître. Celui qui m'apprend quelque chose, c'est celui qui présente à ma vue ou à quelque autre de mes sens, ou à mon esprit lui-même, ce que je désire connaître. Donc les mots ne nous font connaître que les mots; je dis trop encore, ne nous font connaître que le bruit et le son des mots. Car ce qui

n'est pas un signe ne peut être un mot; donc lorsque j'entends un mot, je ne sais pas même que c'est un mot jusqu'à ce que je sache ce qu'il signifie. C'est donc la connaissance des choses qui opère la connaissance des mots; et l'audition des mots ne nous donne pas même la connaissance des mots. En effet, si d'avance nous connaissons les mots, nous n'en recevons pas la connaissance. Si nous ne les connaissons pas, nous ne pouvons en recevoir la connaissance autrement qu'en apprenant ce qu'ils signifient. Et nous l'apprenons, non en entendant le son qui est proféré, mais en connaissant les choses qu'ils signifient. La raison en est évidente, et voici un raisonnement incontestable : lorsqu'on prononce un mot devant nous, ou nous savons ce qu'il signifie, ou nous ne le savons pas. Si nous le savons, il nous rappelle plutôt qu'il ne nous apprend la chose. Si nous ne le savons pas, il ne nous la rappelle même pas, tout au plus peut-il nous avertir de chercher.

37. Vous direz peut-être : il est vrai que pour ces ornements de tête qu'on nomme devant moi, je ne puis les connaître autrement qu'en les voyant; et pour leur nom lui-même, qui n'est pour moi qu'un son, je ne puis en avoir une autre connaissance, qu'en les voyant également. Mais tout ce que nous savons des trois enfants de Babylone; comment, pleins de foi et de piété, ils bravèrent le roi et sa fournaise, comment ils chantèrent les louanges de Dieu, et comment ils furent honorés du persécuteur lui-même : par quel moyen avons-nous appris tout cela, sinon par des mots? Je réponds que tous les objets signifiés par ces mots nous étaient connus d'avance. Car je connais-

sais d'avance ce que c'est que enfants, fournaise, feu, roi, préservation du feu, et tout ce que les autres mots signifient. Quant à Ananias, Azarias et Misaël, ils me sont toujours aussi inconnus que les saraballes. Et pour les connaître, leurs noms ne m'ont servi de rien; ils ne pouvaient me servir de rien. Mais que tout ce qui est raconté dans cette histoire, soit réellement arrivé à cette époque, comme on le raconte, j'avoue que je le crois plutôt que je ne le sais : ce qui est bien différent, comme le savaient bien ceux mêmes au témoignage desquels nous croyons. Le Prophète nous dit lui-même : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (1). » Ce qu'il n'eût assurément pas dit s'il n'avait vu entre ces deux choses aucune différence. Ainsi ce que je comprends, je le crois aussi; mais je ne comprends pas tout ce que je crois. Tout ce que je comprends, je le sais, mais je ne sais pas tout ce que je crois. Je n'ignore pas cependant combien il est utile de croire une foule de choses que je ne sais pas, et j'en ai un exemple de plus dans cette histoire des trois enfants. C'est pourquoi dans le grand nombre de cas où je ne puis avoir la science des choses, il m'est grandement utile de les croire : voilà ce que je sais parfaitement.

38. Mais pour toutes les choses que nous comprenons, nous consultons, non celui qui parle, ni le bruit extérieur de sa parole, mais la vérité qui est

(1) Isaïe, 7, 9, d'après les 70. — On sait quel abus a fait de ce texte une certaine école qui en concluait que l'intelligence humaine devait toujours commencer par croire avant de pouvoir rien comprendre.

présente à l'esprit dans l'intérieur ; quoique ce soit peut-être la parole qui nous avertisse de consulter. Or celui que nous consultons, celui-là instruit ; c'est le Christ dont l'apôtre a dit qu'il réside dans l'homme intérieur, c'est la vertu immuable de Dieu et la sagesse éternelle. Toute âme raisonnable la consulte, mais elle se communique à chacun, en proportion de ce qu'il est préparé à la recevoir par la disposition de sa propre volonté, bonne ou mauvaise (1). Et s'il est trompé quelquefois, ce n'est pas la faute de la vérité qu'il consulte, comme si l'œil corporel est souvent trompé, ce n'est pas la faute de la lumière extérieure. Car c'est la lumière, on l'avouera, que nous consultons pour les choses visibles, afin qu'elle nous les montre autant que nous pouvons les voir.

(1) *Tantùm cuique panditur, quantùm capere propter propriam, sive malam, sive bonam, voluntatem potest.* Quelqu'un croira voir là peut-être quelque chose de semblable à ce que dit ailleurs saint Augustin : *Deus, qui nisi mundos verum scire voluisti ;* soliloq. Ce qui, entendu dans sa généralité, est une erreur condamnée et rétractée par saint Augustin en ces termes : *Non amo quod dixi, responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. Neque enim definitum est hic quid sit verum quod nisi mundi scire non possint ; et quid sit scire ;* Rétractat. l. 1, c. 4. Quand tel serait le sens du passage que nous traduisons, quand on le supposerait condamné et rétracté comme celui des soliloq., il ne s'ensuivrait rien, absolument rien, contre notre thèse, qui est celle du saint docteur dans tout le reste de ce livre. Mais nous croyons que *propriam, sive malam sive bonam voluntatem*, signifie, dans la volonté, non une disposition morale de justice,

Chapitre 12. — *C'est le Christ vérité qui enseigne à l'intérieur.*

39. Si donc, d'une part, pour les couleurs, nous consultons la lumière, et pour les autres choses sensibles, les éléments divers, les corps que nous sentons, et les sens qui servent à l'âme comme d'interprètes pour les connaître; si, de l'autre, pour les choses que nous comprenons, nous consultons, par le moyen de la raison, la vérité qui est à l'intérieur, comment s'y prendrait-on pour nous prouver que nous connaissons autre chose par les mots que le son qui frappe nos oreilles? Car enfin, toutes les choses que nous percevons, nous les percevons ou par les sens, ou par l'esprit; elles sont ou sensibles,

de grâce, et de sainteté, ce qui supposerait dans l'auteur une erreur véritable; mais une disposition de vigilance, d'effort et d'attention. Nos preuves sont que 1° jamais saint Augustin n'a rétracté ni condamné ce passage, ni quoi que ce soit du livre *De Magistro*. Au livre des *Rétractat.*, il a bien mentionné, *retouché* (retractavit) son livre *De Magistro*; mais sans en corriger un mot, un seul mot. 2° Il ne devait pas, il ne pouvait pas rétracter ce passage. Car si, comme il le suppose dans les paroles citées des *Rétractat.*, et comme il l'enseigne, lib. *De Agone christiano*, c. 13, n. 14 et 15, s'il est certaines vérités, de l'ordre surnaturel, qui ne peuvent être comprises sans la grâce de la foi et la sainteté de vie, il n'en est pas ainsi des vérités de l'ordre naturel. Or, bien évidemment, il s'agit ici de vérités naturelles, *de perceptions intellectuelles*, *de universis quæ intelligimus*, de conceptions *rationnelles*, *de iis quæ conspicimus intellectu et ratione.*

ou intelligibles; elles sont, pour parler comme les auteurs, ou charnelles ou spirituelles. Quand on nous interroge sur les premières, nous pouvons répondre, si elles affectent présentement nos sens; comme si nous regardons la nouvelle lune, et qu'on nous demande : comment est-elle, où est-elle? Si celui qui demande ne la voit pas, il croit à notre parole; ou il n'y croit pas, ce qui arrive souvent. En tout cas, il n'apprend pas, à moins que lui-même ne voie ce qu'on lui affirme. Et alors il apprend non par les mots qui ont retenti à son oreille, mais par ses sens et par la chose elle-même; car les mots qui retentissent à son oreille, lorsqu'il voit, sont les mêmes qu'il avait entendus lorsqu'il ne voyait pas. Mais si on nous interroge sur des choses qui nous ont affectés dans le passé, et qui ne nous affectent pas présentement, notre parole exprime non les choses elles-mêmes, mais les images qu'elles ont imprimées et laissées dans notre mémoire. Comment nous disons vrai dans ce cas, puisque nous ne considérons rien de réel, je l'ignore absolument; si ce n'est que nous affirmons non voir et sentir, mais avoir vu et senti. On conçoit par là que les images déposées dans les profondeurs de la mémoire, par les choses qui nous ont affectés, sont pour nous une espèce d'enseignement. Et si nous les consultons sincèrement des yeux de l'esprit, nous pouvons parler sans mentir. Mais c'est pour nous qu'elles sont un enseignement; car pour celui qui entend ma parole, ou les choses ont affecté ses sens à lui-même, et alors il ne les connaît pas par mes paroles; il les reconnaît seulement au moyen des images qu'il en a

conservées de son côté ; ou il n'en a pas été affecté, et alors évidemment il les croit sur ma parole, plutôt qu'il ne les connaît.

40. Mais quand il s'agit de choses que nous voyons des yeux de l'esprit, je veux dire de l'intellect et de la raison, nous parlons de choses présentes, que nous contemplons actuellement dans cette lumière intérieure de vérité qui éclaire l'homme appelé intérieur lui-même. Mais ici encore, notre auditeur, qui les voit lui-même dans le secret et la simplicité de son regard intérieur, les connaît parce qu'il les voit, et non parce que je lui parle. Et dans ce cas, bien que je lui dise vrai, bien qu'il aperçoive lui-même la vérité, je ne lui apprends rien encore ; car il apprend, non par mes paroles, mais par les choses, que Dieu lui manifeste à l'intérieur. Voilà pourquoi, si on l'interrogeait sur cette vérité, il pourrait répondre aussi bien que moi. N'est-il pas absurde de supposer que ma parole apprend quelque chose à celui qui, avant que je parle, pourrait lui-même l'expliquer et répondre à toutes les questions qu'on lui ferait? Car si très-souvent un homme à qui on demande une chose commence par répondre qu'elle est fausse, et si ensuite, à force de varier les questions, on l'amène à reconnaître qu'elle est vraie, cela vient de la faiblesse de son regard qui n'a pu consulter cette lumière sur tout l'ensemble à la fois. Mais s'il est excité par une suite de demandes partielles, son regard parcourt successivement tous les détails de cet ensemble, qu'il ne pouvait considérer d'un seul coup. Sans doute ce sont des paroles qui produisent en lui ce résultat ; mais com-

ment le produisent-elles? Ce n'est pas en lui apprenant quelque chose, mais en l'interrogeant de manière à l'amener graduellement au point de vue d'où il puisse découvrir lui-même la vérité intérieure. C'est comme si je vous interrogeais sur ce que nous disons maintenant, et que je vous demandasse : Est-il vrai que les mots ne peuvent rien nous apprendre? Je suppose que de prime-abord cela vous parût absurde, parce que vous n'envisageriez pas la question sous toutes ses faces. Je devrais donc disposer mes questions dans l'ordre que suivent vos facultés pour consulter le maître intérieur, et je vous dirais : Vous reconnaissez comme vrai ce que je vous affirme, vous en êtes certain, vous en avez l'évidence; mais comment l'avez-vous appris? Vous répondriez peut-être que c'est moi qui vous l'ai appris. J'ajouterais alors : Mais si je vous disais que j'ai vu un homme voler, seriez-vous aussi sûr de ce que je vous dis que si je vous assurais qu'il vaut mieux être sage qu'insensé? Vous répondriez non, sans doute; et vous diriez que vous ne croyez pas la première chose, ou que si vous la croyez, du moins vous ne la savez pas; tandis que vous êtes très-sûr de la seconde. Alors, ayant entendu de ma bouche ces deux choses également, vous concluriez que, ni pour celle qui vous reste inconnue, ni pour celle qui vous est connue, ma parole ne vous a rien appris; puisque, si on vous avait interrogé sur chacune d'elles, vous auriez pu jurer que vous ne connaissiez pas la première et que vous connaissiez la seconde. Mais ensuite, reprenant la proposition qui dans son ensemble vous avait paru absurde, vous la trouveriez vraie, en apercevant

l'évidence et la vérité de tous les éléments dont elle se compose. Ces éléments se réduisent à ceci : toutes les fois que nous parlons, ou notre auditeur ne sait pas si nous disons vrai, ou il sait que nous disons faux, ou il sait que nous disons vrai. Dans le premier cas, il ne peut avoir qu'un doute, ou une croyance, ou une opinion. Dans le second, il nie ce qu'on lui dit. Dans le troisième, il approuve et affirme. Mais dans aucun il n'apprend quelque chose. En effet, si, après m'avoir entendu, vous ne connaissez pas ce dont j'ai parlé, ou si vous savez que j'ai dit faux, ou si, interrogé sur le même objet, vous étiez capable de répondre ce que j'ai dit, c'est une preuve incontestable que mes paroles ne vous ont rien appris.

Chapitre 13. *Les mots ne peuvent même pas faire connaître la pensée de celui qui parle.*

41. Ainsi, pour les choses mêmes qu'on voit des yeux de l'esprit, il ne vous servirait de rien d'écouter la parole de celui qui les voit, si vous êtes incapable de les voir vous-même ; quoiqu'il soit toujours utile de les croire, quand on les ignore. Mais quiconque peut les voir, celui-là est à l'intérieur disciple de la vérité. A l'extérieur, il est juge de celui qui parle, ou plutôt de sa parole. Car souvent il connaît ce qu'on lui dit, tandis que celui qui parle ne le connaît pas. Par exemple, un individu qui, sur l'autorité des épicuriens, croit l'âme mortelle, se met à débiter les raisonnements que les sages apportent pour prouver l'immortalité de l'âme. Si celui qui l'entend est capable de voir les choses spirituelles, il peut juger que

cet homme dit vrai ; tandis que celui qui parle ne connaît pas la vérité de ce qu'il dit, et pense même dire une fausseté complète. Eh bien, dira-t-on que cet homme enseigne une vérité qu'il ne connaît pas? Et cependant il se sert des mêmes mots dont pourrait se servir celui qui la connaît.

42. Il ne reste donc même pas à la parole le pouvoir seulement de nous faire connaître la pensée de celui qui parle; puisque nous ne savons pas s'il connaît ce qu'il dit. Ajoutez qu'on trompe sciemment, on parle contre sa pensée; et de cette sorte non-seulement la parole ne nous montre pas, mais elle nous cache la pensee de celui qui parle. Je ne veux pas nier que les hommes sincères n'aient pour but en parlant, et ne fassent pour ainsi dire profession, de manifester leur pensée par la parole; et, sans doute, ils convaincraient tout le monde, s'il était interdit aux menteurs de parler. Mais d'ailleurs, n'avons-nous pas éprouvé souvent, pour nous comme pour les autres, que les paroles proférées à l'extérieur ne rendent pas la pensée qui est dans l'esprit? Je remarque que cela peut arriver de deux manières : la première, lorsque, ayant appris par cœur une chose, et l'ayant souvent repassée dans notre mémoire, nous la répétons de bouche en pensant à tout autre objet. Ce qui ne nous est que trop ordinaire quand nous chantons un hymne. La seconde, lorsque la langue, se trompant elle-même, prononce contre notre intention un mot pour un autre. Il est évident qu'alors la parole que vous entendez n'exprime nullement ce que j'ai dans la pensée. Pour les menteurs du moins, il est certain

qu'ils pensent à ce qu'ils disent; et lors même que nous ignorons s'ils disent vrai, nous savons très-bien qu'ils pensent à ce qu'ils disent; à moins toutefois qu'ils ne soient dans l'un des cas dont nous venons de parler. Si quelqu'un objecte que ces accidents peuvent arriver assez souvent, mais qu'on s'en aperçoit quand ils arrivent, je ne veux pas le contredire, quoique souvent aussi on ne puisse s'en apercevoir et que moi-même j'y aie été trompé bien des fois.

43. Mais un fait beaucoup plus général se produit fréquemment et devient la source de dissentiments et de disputes innombrables. Souvent la parole extérieure exprime fidèlement la pensée intérieure, mais uniquement pour celui qui parle et pour un petit nombre de personnes; et nullement pour celui auquel il s'adresse et pour beaucoup d'autres qui n'y attachent pas la même signification. Quelqu'un dira devant nous : il y a certains animaux qui sont supérieurs à l'homme (1). Cette parole nous révolte, et nous opposons à cette indignité la plus énergique dénégation. Mais il entend peut-être *supérieurs* en force corporelle, et sa parole rend exactement sa pensée. Il n'y a ni mensonge dans son intention, ni erréur dans les choses, ni distraction qui le fasse parler sans penser à ce qu'il dit, ni quiproquo qui lui fasse prononcer un mot pour un autre. Seulement, ce qu'il a dans l'esprit, il l'exprime en d'autres

(1) Ab aliquibus belluis homine virtute superari. — *Virtus* ne pouvait être rendu en français par aucun mot qui donne lieu à la même équivoque.

termes que nous, et voilà tout. Nous serions bientôt d'accord avec lui, si nous pouvions voir sa pensée. Mais n'ayant pu la développer et l'expliquer, il n'a pu nous la faire comprendre du premier coup. On dit qu'il est un moyen de remédier à cet inconvénient : une bonne définition. Par exemple, si, dans le cas présent, celui qui parle définissait ce qu'il entend par *être supérieur*, on verrait tout de suite que c'est une dispute de mots qui n'a rien de sérieux. J'accorde tout cela ; mais qui ne sait combien peu on voit de bonnes définitions! Du reste, on a élevé contre l'art de définir un grand nombre de difficultés, que je suis loin de ratifier, et que d'ailleurs je ne puis traiter ici convenablement.

44. Je n'ajouterai pas que souvent nous entendons mal, et que nous disputons opiniâtrément sur une parole, comme si nous l'avions bien entendue. Ne vous rappelez-vous pas ce mot punique, que je vous traduisais dernièrement par compassion? Vous prétendiez au contraire qu'il signifie piété ; que vous l'aviez entendu dire à des hommes qui connaissent parfaitement cette langue. Je persistais, et je soutenais que vous aviez oublié ce qu'ils vous avaient dit; car il me semblait que vous m'aviez rapporté d'abord non le mot piété, mais confiance, lequel je n'avais pu mal entendre, puisque vous étiez assis tout près de moi et que ces deux mots n'ont aucune ressemblance qui puisse donner lieu à une méprise. Je continuai ainsi à croire pendant longtemps que vous ne saviez pas ce qu'on vous avait dit ; pendant que je ne savais pas moi-même ce que vous m'aviez dit. Car, si je vous avais bien entendu, j'aurais

conclu qu'il n'était pas impossible que le même mot signifiât compassion et piété. Ceci arrive souvent; mais, encore une fois, n'en parlons pas, pour ne pas avoir l'air de rendre les mots responsables de la négligence des auditeurs, ou de l'infirmité des sourds. Je trouve plus pressant l'exemple dont il s'agissait tout à l'heure, où un homme me parlant clairement et en bon latin, je ne puis connaître sa pensée, quoique je l'entende parfaitement et que nous parlions tous les deux la même langue.

Chapitre 14. — *C'est le Christ qui enseigne intérieurement, tandis que l'homme qui parle avertit extérieurement.*

45. Mais je vais plus loin, et j'accorde qu'une personne, après avoir entendu des mots qu'elle connaît, puisse connaître par là si celui qui a parlé pensait en effet à ce qu'il a dit. Sera-t-elle plus avancée sur le point dont il s'agit, et saura-t-elle s'il a dit vrai? Est-ce qu'un maître d'école fait profession d'apprendre à ses élèves sa propre pensée, uniquement pour qu'ils sachent ce qu'il pense et le retiennent; et non pas plutôt les sciences qu'il prétend leur enseigner par la parole? Imagine-t-on la folle curiosité d'un homme qui enverrait son fils en classe pour apprendre ce que pense son maître? Non; mais quand le maître a expliqué par la parole toutes les sciences qu'il fait profession d'enseigner, et même ses leçons de vertu et de sagesse, ceux qu'on appelle ses élèves examinent en eux-mêmes si ce qu'il a dit est vrai, en consultant cette vérité intérieure, selon

qu'ils en sont capables. C'est alors qu'ils apprennent; et lorsqu'ils ont découvert à l'intérieur que ce qu'il leur a dit est vrai, ils l'approuvent, sans prendre garde qu'ils approuvent moins un maître qu'un disciple de la vérité ; si toutefois il connaît lui-même ce qu'il a dit. Ce qui trompe les hommes et les porte à donner le nom de maîtres à ceux qui ne le sont pas, c'est que le plus souvent entre l'instant où quelqu'un parle et celui où l'on comprend ce qu'il dit, il n'y a point d'intervalle ; et parce que, immédiatement après l'avertissement de la parole, on apprend intérieurement, on s'imagine être enseigné extérieurement par celui qui n'a fait qu'avertir.

46. Nous aurions maintenant à apprécier toute l'utilité des mots, qui est grande, quand on la considère bien. Nous le ferons une autre fois, si Dieu le permet. Tout ce que j'ai voulu aujourd'hui, c'est d'empêcher qu'on n'accorde à la parole plus de valeur qu'elle n'en a. Mes paroles ont été un simple avertissement, pour ne plus croire seulement, mais pour commencer à comprendre la vérité de ce que nous disent les divines Écritures : que nous ne devons appeler personne notre maître sur la terre, n'ayant tous qu'un seul maître dans les cieux. Ce que signifie ce mot *dans les cieux*, celui-là nous l'apprendra, dont les hommes, en nous parlant, ne sont encore que les instruments, et qui seul au fond nous avertit par ces signes extérieurs, de contempler sa présence dans notre intérieur, afin d'être instruits par lui. Le connaître et l'aimer, voilà le vrai bonheur, que tout le monde prétend chercher, et qu'un si petit nombre se félicite d'avoir trouvé réellement.

Mais à présent, veuillez me dire ce que vous pensez de tout cet entretien. Si vous comprenez la vérité de ce que nous avons dit, vous comprenez aussi que si je vous avais interrogé sur chaque point en particulier, vous eussiez répondu que vous le saviez. Par où vous voyez de qui vous avez appris tout ce que je vous ai dit. Ce n'est pas de moi sans doute, puisque sur mes seules demandes vous auriez vous-même fourni à tout la réponse vraie. Mais peut-être n'en comprenez-vous pas encore la vérité; alors c'est que ni lui ni moi ne vous avons rien appris; avec cette différence que, pour moi, c'est que je ne puis rien apprendre à personne; et pour lui, c'est que vous n'êtes pas encore capable de recevoir ses leçons.

Adéodat. — Vos paroles ont été pour moi un avertissement par lequel j'ai compris que les paroles ne peuvent qu'avertir l'homme d'apprendre; et que bien rarement la parole est capable de nous faire connaître la pensée de celui qui parle. Mais pour savoir s'il dit vrai, il faut l'apprendre de celui qui, pendant que l'homme parlait au dehors, nous avertissait qu'il était au dedans. Puisse-t-il m'accorder lui-même de l'aimer d'autant plus que j'aurai mieux compris son enseignement. Je vous suis très-reconnaissant de cet entretien : dans la partie où vous avez constamment parlé seul, prévenant toutes les difficultés que j'avais à vous faire, vous les avez éclaircies et dissipées; et de tous les doutes qui m'arrêtaient, il n'en est pas un sur lequel, pendant que vous me parliez, cet oracle intérieur ne me répondît exactement dans le sens de vos paroles.

Saint Augustin, que nous sachions, n'a point entrepris, comme il en avait eu la pensée, de développer les avantages de la parole. S'il avait appliqué à un sujet si riche et si fécond sa plume si brillante, si ingénieuse et si abondante, nous aurions de lui, sans doute, un traité admirable de plus. Mais s'il n'a pas dit les merveilles que la parole peut opérer, il a dit, nous venons de le voir, les merveilles qu'elle ne peut produire. Et ce sont justement, croyons-nous, toutes celles que lui attribue certaine école moderne.

Qu'il nous suffise d'offrir en résumé quelques rapprochements.

1. Selon le S. docteur, n. 32, un nombre infini de choses peuvent s'apprendre et se connaître, il ne dit pas sans le secours de la parole, mais sans aucun signe. Par conséquent, l'enfant peut acquérir une foule de connaissances sans le secours d'aucun enseignement par signes, de quelque genre qu'ils soient, parole, gestes, écriture, peinture, etc., mais uniquement par la vue et par les autres sens.

S. Augustin ne parle ici que des connaissances physiques; mais on peut appliquer son raisonnement aux vérités intellectuelles. Si Dieu ou la nature fait connaître à l'enfant cette multitude d'objets qui l'entourent, seulement en les déployant sous ses yeux, sans aucune autre explication, sans avertissement ou signe quelconque, n. 32, il doit

évidemment aussi lui faire connaître les vérités du monde intellectuel, en les exposant à son regard intérieur.

2. Lorsque quelqu'un entend la première fois prononcer une parole, tête, âme, Dieu, il n'importe, elle n'est pour lui qu'un son, un bruit; il ignore même qu'elle soit un signe, à plus forte raison ignore-t-il ce qu'elle signifie. N. 33, 34, 35, 36.

Ce que le S. docteur dit de la parole, on peut le dire de toute espèce de signes arbitraires ou de convention. Sans doute, par un geste, par un mouvement imprimé à cet homme, on peut tourner son attention sur un objet présent, quoiqu'alors même il soit facile de prouver, selon S. Augustin, n. 35, que ce n'est pas ce geste qui lui fait connaître l'objet : il le pousse simplement à le considérer. Mais par quel signe porter son attention sur un fait absent, ou sur une vérité immatérielle et insensible, lorsque non-seulement il ignore qu'il y ait un fait ou une vérité, mais qu'il ne sait pas même ce que c'est qu'un signe ou une parole?

Nous croyons qu'il était impossible de dire plus nettement que l'enseignement ne peut pas produire la première pensée, que l'homme pense avant d'être enseigné, que pour être enseigné il doit savoir quelque chose. Et ce que dit le S. docteur, il le prouve.

3. Une fois initiés au langage, une fois que

nous en connaissons l'usage comme signe, alors même, dit S. Aug., ce n'est pas le signe ou la parole qui nous donne la connaissance que nous acquérons. Tout au plus, peut-elle éveiller notre attention, nous exciter à chercher et à considérer. Par elle, nous ne connaissons qu'elle-même. Quant aux choses à connaître, ce qui nous les fait connaître réellement, c'est 1° pour les phénomènes sensibles et pour les faits présents, nos sens et l'impression qu'ils font sur nos sens, 2° Pour les faits dont nous avons été témoins, ce sont les impressions que leur présence a laissées en nous. 3° Pour les faits dont nous n'avons pas été témoins, c'est la foi au témoignage, ou plutôt nous les connaissons moins que nous ne les croyons. 4° Pour les vérités immatérielles ou spirituelles, c'est le regard même de l'esprit, c'est cette lumière intérieure qui éclaire toute âme raisonnable. N. 36, 37, 38, 39, 40.

S. Augustin avait étudié les effets de la parole humaine. On voit qu'il est loin de reconnaître qu'elle puisse être une lumière qui éclaire les objets et les rend visibles à l'esprit ; qu'elle soit pour nous une révélation de la vérité, une création.... et autres hyperboles dont certains livres modernes sont remplis. Bien moins la première parole entendue par l'enfant peut-elle être le rayon qui pénètre l'obscurité native où cette âme jusque-là

est ensevelie, en dissipe les ténèbres profondes, et la fasse passer de l'animalité à la vie de l'intelligence.

4. Ce n'est pas tout, et, d'après S. Aug., la parôle porte avec elle bien d'autres incapacités. D'abord ce qu'elle exprime peut être faux comme il peut être vrai; et ce n'est pas la parole qui nous apprendra à distingner le vrai du faux. Loin de caractériser le vrai, elle le cache souvent à dessein; et celui qui vous parle vous trompe peut-être sciemment. D'autres fois, il ne pense même pas à ce qu'il dit, et il parle sans vouloir rien exprimer. Quelquefois, il dit le contraire de ce qu'il voudrait dire. Lors même que vous êtes sûr qu'il est attentif, qu'il est sincère, qu'il est certain de ce qu'il vous dit; il vous reste encore à vous assurer que vous l'avez bien entendu, que vous comprenez sa pensée, et que vous attachez à son expression le même sens que lui. N. 41, 42, 43, 45.

On voit que si la parole est d'une grande utilité pour l'homme, elle lui laisse pourtant à faire, pour parvenir à la vérité, un travail bien complexe et souvent bien difficile. Il est incalculable combien d'opérations délicates et rapides est obligée d'exécuter une jeune intelligence aux premières paroles qu'elle entend. On est effrayé de penser qu'elle, aussi, comme tout homme qui entend parler, doit être juge de celui qui parle, ou plutôt de toutes les paroles qu'il prononce. N. 41.

SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR ANGÉLIQUE.

Du Maître qui enseigne.

QUESTION EN QUATRE ARTICLES.

ARTICLE PREMIER.

Il s'agit de celui qui enseigne; et l'on demande si l'homme peut enseigner, ou si Dieu est le seul maître qui enseigne.

1. Il semble que Dieu seul enseigne, et que lui seul doit être appelé maître. « Vous n'avez qu'un maître, » est-il dit, Matth. 23; et auparavant : « Ne vous faites point appeler maîtres; de peur, ajoute la Glose, d'attribuer aux hommes un honneur qui n'est dû qu'à Dieu, et d'usurper ce qui appartient à lui seul. » Il semble donc que Dieu seul peut enseigner et être maître.

2. De plus, si l'homme enseigne, il ne peut le faire que par le moyen des signes. Il semble à la vérité qu'il y a des choses qui peuvent s'enseigner par elles-mêmes: il semble, par exemple, qu'on peut apprendre à quelqu'un ce que c'est que marcher, en marchant devant lui. Néanmoins, cela ne suffit pas pour le lui apprendre, si on n'y joint pas quelque signe, comme le remarque saint Augustin, lib. *De magistro*. Et il le prouve par ce raisonnement, que cette action comprenant plusieurs choses différentes, on ne saurait

pas sur laquelle porte la leçon du maître, si c'est sur la substance même de l'action, ou sur un de ses modes. Mais le signe ne peut donner la connaissance des choses; parce que la connaissance des choses est plus que la connaissance des signes, celle-ci n'existant que pour celle-là, lui étant rapportée comme à sa fin; et la cause étant plus que l'effet. Donc, un homme ne peut donner à un autre homme la connaissance des choses, par conséquent ne peut l'instruire.

3. De plus, quand on fait un signe à quelqu'un, ou celui-ci connaît la chose qui est l'objet du signe, ou il ne la connaît pas. S'il la connaît, il ne l'apprend pas par le signe. S'il ne la connaît pas, il ne peut connaître le sens et la valeur du signe, ne connaissant pas la chose qu'il signifie. Celui, par exemple, qui n'a jamais vu de pierre ne peut savoir ce que signifie le mot *pierre*. Or tant que nous ignorons la valeur des signes, il est clair que les signes ne nous apprennent rien. Si donc l'homme ne peut instruire que par le moyen des signes, il semble qu'un homme ne peut instruire un autre homme.

4. De plus, instruire n'est rien moins que produire la science dans un autre. Mais la science réside dans l'intellect; et les signes sensibles, qui semblent être les seuls moyens d'enseignement, ne peuvent atteindre l'intellect; ils ne peuvent agir que sur la faculté sensitive. Donc, un homme ne peut en instruire un autre.

5. De plus, si un homme produit la science dans un autre homme, ou celui-ci possédait déjà ce qu'on

lui apprend, ou il ne le possédait pas. S'il ne le possédait pas, donc celui qui l'instruit produit en lui la science; ce qui est impossible. S'il le possédait, ou la science qu'il avait était en lui à l'état parfait (in actu perfecto); et alors l'enseignement ne la produit pas en lui, par la raison qu'on ne produit pas ce qui existe. Ou bien elle existait dans son esprit à l'état de germe; mais aucune force créée ne peut faire éclore un germe, lui donner son développement naturel. Dieu seul le peut, lui qui a déposé les germes au sein de la nature, comme le dit saint Augustin (1). Donc, il demeure acquis qu'un homme ne peut jamais en instruire un autre.

6. De plus, la science est un attribut accidentel; mais un attribut ne peut pas changer de sujet et passer de l'un à l'autre. Comme donc l'enseignement d'une science ne semble être autre chose que sa communication du maître à l'élève, il s'ensuit qu'un homme ne peut pas enseigner un autre homme.

7. De plus, sur ce passage : « la foi vient par l'ouïe » (Rom. 10), la Glose s'exprime ainsi : « Quoique Dieu instruise intérieurement, le prédicateur annonce à l'extérieur. » Or, la science est produite à l'intérieur, dans l'âme, et non dans les sens extérieurs. Donc, l'homme est instruit par Dieu seul, et non par un autre homme.

8. De plus, « Dieu seul, dit saint Augustin, lib. *De mag.*, est le docteur céleste qui enseigne à l'intérieur. »

(1) Super genes. ad litteram.

Or, l'homme est à cet enseignement divin, ce que le jardinier est à l'arbre. Mais le jardinier ne produit pas l'arbre, il le cultive. Donc on ne peut pas dire que l'homme produise la science; il y dispose seulement.

9. De plus, si l'homme enseigne réellement, il doit enseigner la vérité. Mais enseigner la vérité, c'est éclairer l'esprit, puisque la vérité est la lumière de l'esprit. S'il enseigne, l'homme éclairera donc l'esprit; mais ceci est faux, car il n'y a que Dieu « qui éclaire tout homme venant en ce monde. » (Joan. 1.) Donc, l'homme ne peut enseigner réellement.

10. De plus, enseigner un homme, c'est être cause qu'il commence à savoir, et le faire passer de la faculté à l'acte. Par conséquent, c'est rendre sa science de possible existante. Mais ce qui de possible devient existant, subit un changement. Donc, la science ou la sagesse subira un changement; contrairement à ce que dit saint Augustin que la sagesse en se communiquant à l'homme ne change pas, mais qu'elle change l'homme (1).

11. De plus, la science n'est autre chose que l'image des choses dans l'âme; car on définit la science un rapport de ressemblance entre l'esprit et l'objet. Mais un homme ne peut graver dans l'âme d'un autre l'image et la ressemblance des choses. Il devrait opérer au fond de son être; ce que Dieu seul peut faire. Donc un homme ne peut en instruire un autre.

(1) In lib. 83 quæst.

12. De plus, selon Boèce, liv. des Consol. : « l'esprit de l'homme par l'enseignement est seulement excité à savoir. » Mais celui qui excite à savoir ne fait pas savoir; pas plus que celui qui excite à voir ne fait voir. Donc un homme ne fait pas savoir, et, rigoureusement parlant, n'enseigne pas.

13. De plus, pour savoir, il faut connaître avec certitude; autrement on n'aurait qu'une opinion, ou une croyance, mais pas le savoir, comme le dit saint Augustin. Mais un homme ne peut donner à un autre la certitude par des signes sensibles faits devant lui. Car ce qui se passe dans les sens n'a pas la même rectitude que ce qui est dans l'intellect; or, la certitude exige la plus grande rectitude possible. Donc, un homme ne peut en instruire un autre.

14. La science demande deux choses : une lumière intellectuelle et une image dans l'esprit. Mais ni l'un ni l'autre ne peut être produit par l'homme. Il faudrait pour cela que l'homme pût créer véritablement; car des formes simples, comme celles dont il s'agit, ne semblent pouvoir être produites que par une vraie création. Donc l'homme ne peut produire la science, ni par conséquent instruire.

15. De plus, il n'y a que Dieu qui puisse donner à l'esprit sa forme, comme le dit saint Augustin (1). Or, la science est une forme de l'esprit. Donc Dieu seul peut produire la science dans l'âme humaine.

16. De plus, l'ignorance, comme la faute, est inhé-

(1) Lib. 1. De Libero arbitr. c. 17.

rente à l'âme. Or, Dieu seul peut effacer la faute : « C'est moi qui efface tes iniquités, à cause de moi » (Is. 43). Donc aussi Dieu seul délivre l'âme de son ignorance, et par conséquent Dieu seul instruit.

17. De plus, comme la science est une connaissance certaine, pour qu'un homme donne à un autre la science, il faut que sa parole lui donne la certitude. Mais on n'acquiert pas la certitude par le seul fait d'entendre la parole d'un homme; autrement, toute parole qu'un homme dirait donnerait la certitude. Mais ce qui rend certain, c'est d'entendre la vérité parlant à l'intérieur, après qu'on l'a consultée sur ce que l'homme a dit à l'extérieur. Donc, ce n'est pas l'homme qui instruit; mais la vérité parlant à l'intérieur, c'est-à-dire Dieu.

18. De plus, la parole d'un homme ne nous apprend rien, lorsque, avant sa parole, nous aurions pu répondre sur la même chose, si on nous avait interrogés. Or, l'élève, s'il était interrogé avant que le maître commence à parler, serait capable de répondre sur tout ce que celui-ci peut dire. Car la parole du maître ne pourrait rien lui apprendre, s'il ne comprenait que les choses sont comme le maître les dit. Donc un homme ne peut être instruit par la parole d'un autre homme.

Mais le contraire est prouvé :

1° Par ce qui est dit, 2. Tim. 1 : « Je suis établi prédicateur et maître. » Donc l'homme peut s'appeler maître, et l'être en effet.

2° De plus, sur ce passage, 2. Tim. 3 : « Persévérez

dans ce que vous avez appris et reçu, » la Glose ajoute : « dans ce que vous avez appris et reçu de moi, qui suis véritablement votre maître. » Ce qui revient à la même chose que le premier texte.

3° De plus, quand le Sauveur dit (Matth. 23) : « Vous n'avez qu'un maître, » il dit également : « Vous n'avez qu'un père. » Or, de ce que Dieu est le père de tous les hommes, il ne s'ensuit pas qu'un homme ne puisse être appelé père ; donc également, de ce qu'il est le maître universel, il ne s'ensuit pas qu'un homme ne puisse être appelé maître.

4° De plus, sur ce passage, Rom. 10 : « Qu'ils sont beaux, les pieds, etc., » la Glose dit, en parlant des apôtres : « Voilà ces pieds qui éclairent l'Eglise. » Or, éclairer, c'est instruire ; il semble donc que l'homme peut instruire.

5° De plus, un être est parfait, selon Aristote, quand il peut produire son semblable. Or, la science est une connaissance parfaite ; donc celui qui a la science peut l'apprendre à un autre homme.

6° De plus, « avant le péché, dit saint Augustin, contr. Manich., la terre était arrosée des eaux d'une fontaine ; mais depuis le péché, elle a besoin des eaux de la pluie qui vient des nues. De même, avant le péché, l'esprit humain, dont la terre est ici le symbole, était arrosé et fécondé par la source même de la vérité ; mais depuis le péché, il a besoin de l'enseignement des autres, comme d'une pluie qui vient des nues. » Donc, au moins depuis le péché, l'homme est instruit par l'homme.

CONCLUSION.

Comme les sciences proprement dites (1) *ne sont point innées dans l'âme, et qu'elles y sont cependant à l'état de possibilité non purement passive; on peut dire qu'un homme instruit un autre homme, est son maître, en produisant la science par le moyen de la lumière et de la raison naturelle de celui qui apprend; et il y parvient en lui exposant par des signes la marche qu'il suit lui-même; quoique Dieu, qui est la vérité absolue, soit le maître céleste et principal de tous les hommes.*

Je réponds en disant que sur trois questions différentes, nous trouvons la même divergence d'opinions : sur la production ou la réalisation des formes, sur l'acquisition des vertus, et sur l'acquisition des sciences. Quelques-uns donc ont prétendu que toutes les formes sensibles sont produites par une cause extérieure, c'est-à-dire par une substance ou forme séparée, qu'ils appellent *donneur de formes* ou intelligence agissante, et que tous les agents naturels inférieurs ne font pour ainsi dire que préparer la matière et la disposer à recevoir la forme. Dans le même sens Avicenne prétend dans sa métaphysique que l'habitude morale n'est point produite en nous par nos actes. Nos actes ne font que supprimer les obstacles et préparer la place à cette ha-

(1) On verra plus bas que par *sciences* le saint Docteur entend les connaissances de déduction, les connaissances rationnelles, et non les principes eux-mêmes, qui ne peuvent être enseignés par les hommes.

bitude, qui est ensuite déposée dans l'âme par une substance dont la fonction est de perfectionner les âmes humaines, et qui n'est autre que l'intelligence agissante ou une substance du même genre. Dans le même sens encore, ils disent que la science est produite en nous par un agent extérieur, d'où Avicenne conclut que les formes intelligibles sont déposées dans notre esprit par l'intelligence agissante (1).

D'autres, au contraire, ont pensé que tout cela existe dans les êtres eux-mêmes et n'est point produit par une cause extérieure: que l'acte extérieur ne fait que manifester ce qui auparavant était voilé. Ainsi, quelques-uns ont prétendu que toutes les formes naturelles existent dans la matière, réelles mais latentes, et que l'agent naturel ne fait que les tirer de l'état occulte où elles étaient et les rendre visibles. Dans le même sens quelques-uns ont dit que toutes les vertus, les habitudes morales, se trouvent en nous, déposées par la nature, et que l'exercice, les actes, écartent les obstacles qui voilaient pour ainsi dire ces habitudes, comme la lime enlève la rouille et fait briller aux yeux le poli de l'acier. Dans le même sens encore quelques-uns ont dit que toutes les sciences sont dans l'âme, créées avec elle, et que par l'enseignement et les autres secours extérieurs de la science, l'âme se rappelle seulement ou considère ce qu'elle savait déjà; d'où ils concluent qu'apprendre n'est autre chose que se rappeler.

(1) In 6. De Naturalibus.

Ces deux opinions sont également dénuées de fondement. La première exclut les causes prochaines, en attribuant tous les effets qui se produisent dans le monde aux causes premières. Or, c'est déroger à l'ordre de l'univers, qui consiste principalement dans l'enchaînement et la subordination des causes; la première donnant aux autres, de la plénitude de ses perfections, non-seulement d'être, mais aussi d'être causes. La seconde opinion retombe presque dans le même inconvénient; car, dit Aristote (1), écarter un obstacle, ce n'est agir qu'accidentellement. Si donc les agents inférieurs ne faisaient que dévoiler et manifester les formes, les habitudes morales et les sciences, en écartant l'obstacle qui les voilait, il s'en suivrait que toutes les causes inférieures naturelles n'agissent qu'accidentellement.

Ainsi, comme l'enseigne Aristote, il faut prendre le milieu entre ces deux extrêmes. Les formes naturelles préexistent dans la matière, non en réalité, ainsi que le disait la seconde opinion, mais comme possibles seulement (*non in actu, sed in potentiâ*). Et de possibles, elles deviennent réelles, par l'action de la cause prochaine extérieure, et non uniquement par l'action de la cause première, comme le disaient les autres. De même, suivant Aristote encore (2), les vertus ou habitudes morales, avant d'arriver à l'état parfait, préexistent en nous, dans certaines inclinations naturelles,

(1) 8. Physic.
(2) In 6. Ethic.

qui sont comme une ébauche des vertus. Ensuite, l'exercice, les actes, leur donnent la perfection qu'elles doivent avoir.

On doit dire la même chose pour l'acquisition de la science. Il faut admettre, comme préexistant en nous, les germes pour ainsi dire de toutes les sciences, qui sont les notions premières que l'intellect se forme immédiatement par les images (*species*) qu'il tire des choses sensibles; que ces notions soient complexes, comme les axiômes, ou incomplexes, comme la notion de l'être, de l'unité et autres semblables, que l'intellect acquiert immédiatement. Or, ces principes universels sont comme autant de germes d'où sortent toutes les autres notions. L'esprit donc, partant de ces conceptions générales, en déduit des vérités particulières qu'il ne connaissait pour ainsi dire qu'en général, et obtient une connaissance actuelle qu'il possédait seulement comme possible, par la faculté qu'il avait de l'acquérir. C'est alors qu'il apprend. Mais il faut encore remarquer que la faculté naturelle qu'on a de produire une chose, peut être de deux sortes : la première est une faculté active et complète, quand le principe interne est suffisant par lui-même pour réaliser l'existence de cette chose. C'est ainsi que dans le malade l'énergie de la nature peut déterminer la guérison et produire la santé parfaite. La seconde est une faculté passive, lorsque le principe interne ne suffit pas pour réaliser l'existence de la chose. C'est ainsi que pour obtenir du feu avec de l'air, la force qui se trouve dans l'air ne suffit pas par elle seule.

Lorsque la faculté qui rend la chose possible est active et complète, l'agent externe ne fait que seconder l'agent interne et lui fournir les moyens qui lui servent à produire son effet. Ainsi, pour opérer la guérison, c'est la nature qui est l'agent principal; le médecin n'est que son serviteur, pour la soutenir et lui offrir les remèdes dont elle se sert pour produire la santé. Mais quand la faculté est purement passive, c'est la cause externe qui est le principal agent, et c'est à elle que l'effet doit être principalement attribué. Ainsi, dans l'air il y a une faculté de devenir du feu, mais le feu extérieur est nécessaire pour produire cet effet.

Maintenant, celui qui apprend a d'avance la faculté d'acquérir la science, et cette faculté est non purement passive, mais active; autrement l'homme ne pourrait jamais acquérir la science par lui-même. De même donc que la guérison peut s'obtenir de deux manières différentes, par l'opération seule de la nature ou par la nature avec le secours de l'art; de même il est deux manières d'acquérir la science : l'une quand la raison naturelle parvient par elle-même à connaître ce qu'elle ignorait, et cette découverte s'appelle *invention*; l'autre, quand la raison naturelle est aidée par une cause extérieure; c'est ce qu'on nomme *enseignement*.

Mais dans tout ce qui est opéré par la nature et par l'art, l'art procède de la même manière et par les mêmes moyens que la nature. Par exemple, pour guérir un malade, la nature oppose le froid au chaud, et le

chaud au froid, et le médecin procède de même. Aussi dit-on que l'art imite la nature.

Il en est de même pour l'acquisition de la science : celui qui en instruit un autre, le mène à la découverte de l'inconnu, absolument de la même manière qu'il procède lui-même pour connaître une vérité nouvelle. Or, la marche que tient la raison pour arriver à la découverte d'une vérité inconnue, est de partir de principes généraux connus par eux-mêmes, d'en faire l'application à un point spécial, de procéder ainsi à une conclusion particulière, et de celle-ci à une autre qui la suit. C'est aussi de la sorte et suivant ce procédé, qu'un homme peut en instruire un autre : il expose à son élève, par des signes, cette marche naturelle de la raison qu'il a tenue lui-même; et de la sorte, la raison naturelle de l'élève, en suivant la ligne qu'on lui montre comme une règle assurée, arrive à la connaissance de la vérité inconnue.

Si donc l'opération de la nature n'empêche pas de dire que le médecin produit la santé dans le malade, l'action de la raison naturelle dans l'élève n'empêchera pas de dire que le maître produit la science en lui. Or, c'est ce qu'on appelle instruire. Aussi dit-on tous les jours qu'un homme en instruit un autre, et qu'il est son maître. C'est dans ce sens qu'Aristote a dit que la démonstration est un syllogisme qui donne la science (1).

Mais si le maître enseigne à son élève une proposi-

(1) 1 Poster.

tion qui ne soit pas renfermée dans ces principes connus par eux-mêmes, ou si l'élève ne voit pas qu'elle y soit renfermée, la science ne se fera pas en lui; tout au plus pourra-t-il y avoir opinion ou croyance, et cet effet lui-même sera dû encore à la vertu des principes naturels (1). Car c'est à la lumière de ces principes, connus par eux-mêmes, que l'élève aperçoit et juge que tout ce qui découle nécessairement de ces principes, doit être tenu pour certain; que tout ce qui leur est opposé doit être absolument nié, et que pour tout le reste, on peut ou accorder ou refuser son assentiment.

Quant à cette lumière de la raison qui nous fait connaître ces principes naturels, elle nous est donnée de Dieu même, comme une image de la vérité incréée qui se réfléchit en nous. Par conséquent, comme aucun enseignement humain ne peut avoir d'effet qu'en vertu de cette lumière, il est évident que c'est Dieu seul qui enseigne intérieurement, qui est le maître principal, de même que c'est la nature qui guérit intérieurement, qui est le médecin principal. Néanmoins, on dit avec vérité que l'homme instruit et guérit, dans le sens que nous venons d'expliquer.

(1) *Quamvis ex principiis innatis causetur.* On sait que saint Thomas n'admettait point les idées innées, comme on les entend aujourd'hui. Il est clair d'ailleurs que *principiis innatis* est ici la même chose que *principiis per se notis*, qui précède et qui suit. Du reste nous traduirions par *principes innés*, que le sens serait tout aussi favorable à notre thèse.

Réponse aux objections. (Avant chaque réponse, relire l'objection.)

A la 1re. Le Sauveur avait défendu à ses disciples de s'appeler maîtres. Mais de peur que nous ne prissions cette défense dans un sens absolu, la Glose explique comment on doit l'entendre. Il nous est défendu d'appeler un homme notre maître, de manière à lui attribuer dans l'enseignement le rôle principal qui appartient à Dieu; comme si nous mettions notre confiance dans la sagesse de l'homme. Tandis qu'au contraire, pour toutes les choses que nous entendons de la bouche de l'homme, nous devons consulter la vérité divine, nous parlant à l'intérieur, par son image qu'elle imprime en nous, pour nous servir à juger de tout.

A la 2e. Ce qui produit en nous la connaissance des choses, ce n'est pas la connaissance des signes, mais la connaissance d'autres choses plus certaines, c'est-à-dire des principes que les signes du maître nous représentent et appliquent à d'autres vérités (1) qui ne

(1) *Principiorum quæ nobis per aliqua signa proponuntur et applicantur ad alia...* Il ne viendra à l'idée de personne de traduire : principes qui nous sont fournis par les signes, ou que les signes eux-mêmes nous font connaître. Ce serait contredire la pensée et la lettre de tout cet article. Le sens est que le maître, partant avec nous de principes déjà connus est bien obligé de nous désigner ceux dont il part, de nous les représenter dans sa leçon, afin de les appliquer aux vérités particulières qu'il veut nous enseigner.

nous étaient pas connues purement et simplement, quoiqu'elles nous fussent connues dans un sens, comme nous l'avons expliqué. Car c'est la connaissance des principes, et non la connaissance des signes, qui produit en nous la science des conclusions.

A la 3e. Ce qu'on nous apprend par des signes, nous le connaissons déjà en partie, et nous l'ignorons en partie. Par exemple, si on veut nous apprendre ce que c'est que l'homme, il faut bien que nous en ayons d'avance quelque connaissance, comme la notion d'animalité, la notion de substance, ou du moins celle de l'être; et il est impossible qu'elle nous soit inconnue. De même, quand on nous enseigne quelque conclusion, il faut que nous sachions d'avance ce que c'est que sujet et attribut; quoique de plus les principes à l'aide desquels on nous enseigne cette conclusion soient connus d'avance; car tout enseignement est impossible sans une connaissance antérieure : *omnis disciplina fit ex præexistenti cognitione*, comme le dit Aristote (1). Le raisonnement de l'objection ne prouve donc rien.

A la 4e. Par les signes sensibles qui agissent sur la faculté sensitive, l'intellect reçoit les idées intellectuelles (*intentiones intelligibiles*) dont il se sert pour produire la science en lui-même. Car la cause prochaine de la science n'est point dans les signes, mais dans la raison partant des principes pour arriver aux conclusions, comme nous l'avons dit.

(1) In 1 Poster.

A la 5e. Dans celui qu'on enseigne, la science préexistait non à l'état parfait et complet, mais à l'état de germe; dans ce sens que les conceptions générales que notre esprit possède naturellement sont comme les germes de toutes nos connaissances ultérieures. Aucune force créée ne peut développer ces germes en nous, comme en les y déposant elle-même; mais une fois qu'ils y sont déposés, elle suffit pour développer ce qui est renfermé dans leur virtualité originelle.

A la 6e. Quand on dit que le maître transmet la science à son élève, on n'entend pas que la science du maître et de l'élève soit numériquement une. On veut dire que par l'enseignement l'élève reçoit une science semblable à celle qui se trouve dans le maître, une science qui de possible devient actuelle, comme nous l'avons dit plus haut.

A la 7e. Le médecin n'opère qu'à l'extérieur, pendant que la nature seule opère à l'intérieur; ce qui n'empêche pas qu'on ne dise que le médecin procure la santé. De même l'homme annonce extérieurement, et Dieu seul instruit intérieurement; ce qui n'empêche pas qu'on ne dise que l'homme enseigne la vérité.

A la 8e. Saint Augustin en disant, lib. *De mag.*, que Dieu seul enseigne, ne veut pas nier que l'homme enseigne extérieurement; il veut dire que Dieu seul enseigne à l'intérieur.

A la 9e. On peut dire avec vérité que l'homme est véritablement maître, qu'il enseigne la vérité, qu'il éclaire l'esprit; non dans ce sens qu'il communique

la lumière à la raison ; mais dans ce sens que, par les moyens qu'il propose à l'extérieur, il seconde, pour ainsi dire, la lumière de la raison et l'aide à former la science. C'est ainsi que l'Apôtre dit de lui-même, Ephes. 3 : « Moi, le dernier des saints, j'ai reçu la grâce d'éclairer. »

A la 10°. Il faut distinguer deux sortes de sagesse : l'une créée et l'autre increée. Toutes les deux sont communiquées à l'homme; et par cette communication l'homme change, profite et progresse. La sagesse increée n'est sujette à aucun changement. La sagesse créée qui est en nous change, non dans sa substance, mais dans sa manière d'être (*per accidens, non per se*). Car on peut la considérer sous deux points de vue différents : premièrement, dans son rapport avec les choses éternelles qu'elle a pour objet; et sous ce rapport elle est absolument immuable. Ensuite dans sa manière d'être en nous; or, elle change dans sa manière d'être en nous, lorsque le sujet où elle réside change lui-même, et qu'à la capacité de posséder la sagesse, il ajoute la possession réelle. Car les idées intellectuelles qui constituent la sagesse sont à la fois la représentation des choses et un perfectionnement pour l'intelligence.

A la 11°. Les idées intellectuelles (*formæ intelligibiles*) qui constituent la science acquise par l'enseignement sont gravées dans l'esprit de l'élève, immédiatement par son intellect même, et médiatement par celui qui l'enseigne. C'est-à-dire que le maître propose extérieurement les signes des choses à connaître;

et par là l'intellect reçoit les idées intellectuelles de ces choses qu'il grave dans la capacité dont il est pourvu (*intellectus agens describit eas in intellectu possibili*). Ainsi, comme moyen d'acquérir la science, les paroles du maître, entendues ou lues, sont pour l'intellect de l'élève ce que sont toutes les autres choses extérieures sensibles : c'est par les unes comme par les autres que l'intellect reçoit les idées intellectuelles; quoique les paroles du maître soient plus propres à produire la science que tout autre objet extérieur sensible, parce qu'elles sont des signes d'idées intellectuelles.

A la 12ᵉ. Il n'en est pas de la vision intellectuelle comme de la vision corporelle. Le sens de la vue n'est point une puissance de comparaison qui ait besoin de passer par un objet pour arriver à un autre; mais il peut voir immédiatement tous les objets visibles, sitôt qu'il est tourné vers eux. De sorte que celui qui est doué de la faculté de voir a, pour voir tous les objets visibles, la même disposition et la même facilité qu'un homme qui possède plusieurs sciences dans sa mémoire, pour considérer chacune des vérités qu'elles contiennent. Ainsi, pour voir, nous n'avons pas besoin d'être excités à voir par les autres hommes, qui peuvent tout au plus diriger notre regard vers un objet visible, par une indication du doigt ou par un autre geste. Mais l'intellect est une faculté de comparaison qui passe par le connu pour arriver à l'inconnu. Par conséquent il ne se trouve pas dans les mêmes conditions vis-à-vis de tous les objets à considérer.

Les uns sont connus par eux-mêmes, et l'intellect les voit immédiatement. Tous les autres sont contenus implicitement dans les premiers, et il ne peut les voir que par l'exercice du raisonnement, en développant et en déduisant les vérités comprises dans les principes. Par conséquent, à moins qu'il n'ait acquis déjà la connaissance de ces vérités de déduction et qu'il ne possède cette connaissance dans sa mémoire, il n'a pour les considérer qu'une puissance radicale, sans disposition immédiate. Il a besoin qu'une cause le fasse voir, et c'est ce que fait l'enseignement; tandis que celui qui possède déjà cette connaissance acquise n'a pas besoin d'un tel secours. Ainsi le maître qui enseigne excite l'intelligence à voir, comme une cause qui agit sur la substance même de l'effet qu'elle produit; tandis que celui qui met sous les yeux de quelqu'un un objet visible n'agit pas sur la substance même de son acte de vision; pas plus que celui qui rappelle à quelqu'un le souvenir d'une vérité qu'il connaît ne produit en lui la perception de cette vérité (1).

A la 13ᵉ. La certitude de la science vient tout entière de la certitude des principes; car les vérités de déduction se connaissent avec certitude quand on sait les ramener aux principes. Par conséquent, si nous acquérons quelque science certaine, c'est en vertu de

(1) Il y a dans le texte de cet alinéa plusieurs termes propres à la scholastique, dont nous avons dû rendre le sens par des mots mieux compris aujourd'hui.

cette lumière de la raison que Dieu a mise en nous, et par laquelle il nous parle intérieurement; cette connaissance ne peut être attribuée à l'enseignement extérieur de l'homme, qu'autant que par ses leçons il ramène ces vérités de déduction à leurs principes. Et encore nous serait-il impossible d'acquérir par cet enseignement aucune connaissance certaine, si nous n'avions déjà en nous la connaissance certaine des principes auxquels se rapportent ces vérités de déduction.

A la 14ᵉ. Ce n'est pas l'enseignement extérieur l'homme qui porte la lumière dans l'intellect; mais il est dans un sens la cause de l'image intellectuelle, en tant qu'il nous propose des signes d'idées intellectuelles, et que par le moyen de ces signes l'intellect reçoit les idées qu'il grave au fond de lui-même.

A la 15ᵉ. Quand on dit qu'il n'y a que Dieu qui puisse donner à l'esprit sa forme, on veut parler de sa forme dernière, sans laquelle il n'est pas formé, à proprement parler, quelque autre forme qu'il ait reçue sans elle. Or, cette forme essentielle est celle qui l'établit en rapport avec le Verbe et fait qu'il s'attache à lui; c'est elle seule qui est la forme dernière de toute nature raisonnable, comme le montre saint Augustin dans son explication sur la Genèse (ad litt. lib. 9, cap. 15, et lib. 83, quæst. 51).

A la 16ᵉ. Le péché est dans le cœur; et personne, que Dieu, ne peut écrire dans le cœur de l'homme. Mais l'ignorance est dans l'intellect; et une force créée est suffisante pour écrire dans l'intellect. Ainsi l'in-

tellect lui-même, par une vertu qui lui est propre, écrit les idées intellectuelles dans la capacité dont il est pourvu; et moyennant cette opération, comme nous l'avons dit, les choses sensibles et l'enseignement extérieur produisent en nous la science.

A la 17e. La certitude de la science, nous l'avons déjà dit, nous vient de Dieu seul qui nous a donné la lumière de la raison. Car c'est par cette lumière que nous connaissons les principes, et c'est des principes que nous tirons la certitude de la science. Et néanmoins il est vrai de dire dans un sens que l'homme produit en nous la science, comme nous l'avons expliqué.

A la 18e. L'élève, s'il était interrogé avant que son maître ait commencé à parler, pourrait répondre sur les principes à l'aide desquels on l'enseigne; mais il ne pourrait pas répondre sur les choses même qu'on lui enseigne, qui sont les conséquences de ces principes. Ainsi il n'apprend pas de son maître les principes, mais seulement les conséquences.

Saint Augustin démontre qu'à proprement parler un homme ne peut enseigner un autre homme, ni rien lui apprendre. S. Thomas soutient qu'il peut l'enseigner et l'instruire, dans un sens véritable. Et les deux SS. docteurs sont au fond parfaitement d'accord; comme il est aisé de le reconnaître.

Mais un point où ils s'accordent non-seulement

dans la pensée, mais aussi dans la même persistance d'affirmation, est précisément le point que nous soutenons, qu'ont soutenu tous les philosophes chrétiens, et sur lequel s'égarent les traditionalistes, abandonnant ainsi la tradition et la raison. Les deux illustres Pères de l'Eglise se réunissent pour proclamer qu'avant l'enseignement donné par l'homme, — qu'on l'appelle enseignement véritable ou seulement avertissement extérieur, il n'importe, — celui qu'on instruit doit nécessairement posséder quelques connaissances, et que, par conséquent, ce n'est pas l'enseignement, ce n'est pas la parole, ce n'est pas la société qui lui donne les premières connaissances.

Mais le Docteur angélique est encore plus explicite et plus catégorique, s'il est possible, sur cette question importante, que n'avait été 800 ans avant lui le S. évêque d'Hippone. Voici les principes qu'il établit et qu'il prouve :

1. Pour l'acquisition de la science, objet de l'enseignement, il faut supposer, il faut admettre comme préexistant en nous la connaissance des principes généraux connus par eux-mêmes, et toutes les notions que l'esprit se forme immédiatement lui-même, à l'aide des premières sensations : C. Car tout enseignement suppose dans celui qui apprend quelque connaissance antérieure : ad 3. et ad 18.

2. Or, ces vérités premières, conditions préalablement requises pour tout enseignement, ces principes généraux, ces principes naturels, et non enseignés, nous sont connus par cette lumière de la raison que Dieu a mise en nous, comme une image de la vérité incréée qui se réfléchit dans notre esprit : C. ad finem. — Ils nous sont donnés par la nature, comme le germe de toutes les connaissances que nous apprendrons ultérieurement : ad 5. — Il est même certaines notions qu'il est impossible à l'homme d'ignorer : ad 3.

3. C'est de ces principes, connus d'avance, que celui qui enseigne doit partir avec nous, pour nous enseigner d'autres vérités connexes avec ces principes. Son enseignement consiste uniquement à nous montrer cette connexité : C. A proprement parler, c'est la connaissance des principes, et non l'enseignement, qui nous donne ces connaissances secondaires : ad 2, et passim ; quoique l'enseignement en soit la cause médiate : ad 11. Il nous serait impossible d'apprendre d'un homme les connaissances qu'il veut nous enseigner, s'il n'y avait en nous des principes, connus d'avance, auxquels il ramène ces connaissances ; et toute la certitude de ces connaissances pour nous vient de la certitude de ces principes : ad 13 ; et ultérieurement de Dieu, qui nous a donné la lumière de la raison pour connaître ces principes : ad 17.

4. Ainsi la connaissance des premiers principes ne peut venir de l'enseignement, ni de la société. Saint Thomas le répète en finissant : ad 18; quoique l'enseignement puisse nous apprendre plusieurs vérités scondaires, connexes avec ces principes : ibid.

5. Mais encore, pour ces vérités secondaires, objet de l'enseignement, pour tout ce que les hommes nous proposent et nous enseignent, c'est à nous de juger leur parole, pour admettre ou rejeter ce qu'ils nous disent, selon que nous le trouvons conforme ou contraire à la vérité intérieure qui est en nous : C. ad finem et ad. 1.

6. De plus, parmi les vérités secondaires qui sont les seules que l'enseignement puisse nous apprendre, il en est un grand nombre que l'esprit de l'homme peut découvrir de lui-même et par ses seules forces ; comme il y a beaucoup de malades qui se guérissent d'eux-mêmes : C.

Donc l'enseignement ne peut nous donner la connaissance des premiers principes. Donc il n'est pas nécessaire pour une foule d'autres vérités, que l'homme peut acquérir sans le secours de l'enseignement et de la société. Telle est, sur cette question de l'enseignement, comme source de nos connaissances, la solution que nous donnent, après une étude spéciale, approfondie et prolongée, les plus grands maîtres de la science et

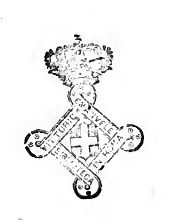
de la religion, les deux puissants génies qui seront à jamais l'honneur de l'Eglise et de l'humanité.

Que nos modernes traditionalistes ne cherchent point à atténuer la valeur de ces deux témoignages. Nous leur accorderons, s'ils le veulent, qu'en matière philosophique, — et celle-ci est philosophique, quoiqu'ils aient essayé plus d'une fois de lui donner un caractère théologique, — les autorités ne comptent guère que pour les raisons qu'elles apportent. Nous ne prétendons pas enchaîner fatalement la philosophie au passé, ni imposer sans autre examen la pensée des docteurs anciens. Mais pour être en droit de les contredire, faudrait non-seulement prouver qu'ils ont mal raisonné, il faudrait encore prouver que soi-même on raisonne plus juste.

Mais on ne peut oser l'entreprendre. Nous croyons la chose jugée, et pour tout esprit sincère, irrévocablement jugée.

FIN.

Paris. — Imprimerie Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.


BIBLIOTECA
IN ROMA



CHEZ LES MÊMES LIBRAIRES.

Essai sur le Panthéisme dans les Sociétés modernes, par H. L. [illegible] Maret, [illegible] en théologie, [illegible] Troisième édition, revue et augmentée. *Paris*, [illegible] in-8......... [illegible]

Théodicée chrétienne, ou [illegible] M. [illegible] Maret, [illegible] de Paris. [illegible]

[illegible] par Mgr. l'Archevêque de Paris, [illegible]

« [illegible] Monsieur, [illegible] accueillir la *Théodicée* [illegible] avec [illegible] divers systèmes [illegible]

1. [illegible]

[illegible]